Ks. dr Edward Zawiszewski

Księgi dydaktyczne
Starego Testamentu

Wstęp szczegółowy
i egzegeza wybranych fragmentów

BERNARDINUM
PELPLIN
1997

BISKUP PELPLIŃSKI

Przedmowa

Księgi sapiencjalne, czyli mądrościowe, stanowią bardzo oryginalny dorobek myśli teologicznej Starego Testamentu. Są bowiem w jakiejś mierze wyrównaniem charyzmatu profetyzmu, który jakby się wyczerpał, czekając na czas nowego i wielkiego Proroka (por. Łk 7,16), a ponieważ mają pozornie wiele mądrości ludzkiej, tym dogłębniej trzeba badać, co Bogu spodobało się słowami ich autorów powiedzieć (por. *Dei verbum*, 12). Nie są to dzieła filozoficzne, choć można by w nich wskazać na wiele elementów tworzących struktury myśli filozoficznej, zwłaszcza ze względu na zawarte w nich pytania o sens ludzkiego życia, cierpienia, pytania o ludzką drogę. W historii Bożego dialogu z ludźmi pierwsze odpowiedzi na te pytania są wyjątkowo cenne.

Patronem tego gatunku twórczości literackiej jest Salomon. Literatura sapiencjalna tak bardzo się z nim utożsamia, że nawet dzieła powstałe w wiele wieków później, jak choćby *Pieśń nad pieśniami*, przypisuje jeszcze jego mądrości (Pnp 1,1; por. 1 Krl 5,9–14; 10,23–24). Trzeba też zwrócić uwagę na to, że myśl hebrajska, obecna w księgach sapiencjalnych Biblii, bardziej się otwiera na środowisko kulturowe swego czasu. Przyjmując niektóre twórcze inspiracje sąsiadów Izraela, biblijna literatura sapiencjalna trwa jednak zawsze w służbie wiary w jedynego Boga. Kiedy już nazbyt swobodnie, jakby się mogło zdawać, snuje swoje refleksje, pozostając niby to w kręgu myśli czysto ludzkiej i ludzkich doświadczeń, traktuje to jako zaproszenie do dyskusji, w której nie może ostatecznie zabraknąć bardzo podstawowego stwierdzenia, jak u Koheleta: *Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!* (Koh 12,13).

Życzę czytelnikom tej książki ks. prałata Edwarda Zawiszewskiego, profesora Starego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, by się zafascynowali Bożą mądrością. Poznając księgi tu omówione, pozwólcie się prowadzić Duchowi Świętemu, który mówi słowami Mądrości: *Przyjmijcie naukę i stańcie się mądrzy* (Prz 8,33), i ukazuje Mądrość objawioną w Jezusie Chrystusie:

Bogu, który sam jeden jest mądry,
przez Jezusa Chrystusa
niech będzie chwała na wieki wieków. Amen. (Rz 16,27).

Pelplin, w dniu św. Hilarego,
Biskupa i Doktora Kościoła,
13 stycznia 1997

† ***Jan Bernard Szlaga***
Biskup Pelpliński

Niniejsze opracowanie ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu jest kolejną pozycją w tej dziedzinie wydaną przez Wydawnictwo „Bernardinum" jako pomoc dla studium Pisma Św. w Wyższym Seminarium Duchownym.

Serdeczne podziękowanie składam J. E. Ks. Biskupowi Pelplińskiemu prof. dr. hab. Janowi Szladze za życzliwe słowa zachęty oraz za głębokie i wnikliwe słowo „Przedmowy".

Wyrazy szczerej wdzięczności kieruję także do Kierownictwa i Pracowników Wydawnictwa „Bernardinum" za staranną formę graficzną, która w tematyce biblijnej wymaga szczególnego nakładu pracy.

Autor

Księgi Mądrościowe Starego Testamentu

1. Wprowadzenie ogólne

Siedem Ksiąg Pisma Św. Starego Testamentu: Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp, Mdr i Syr[1] określa się nazwą Ksiąg Dydaktycznych albo Mądrościowych. Często nazywa się je także Księgami Poetyckimi ze względu na ich formę literacką. Spisane bowiem mową wiązaną zawierają wyszukane wyrażenia i zwroty oraz figury retoryczne nie używane w prozie lecz tylko w poezji.

Wykazują one także inne właściwe im cechy:

a) Cechą najbardziej charakterystyczną Ksiąg Mądrościowych jest to, że w szukaniu prawdy autorzy ich opierają się na naturalnych zdolnościach rozumu ludzkiego. Inaczej więc aniżeli Prorocy czy inni autorzy ksiąg świętych, nie odwołują się do Objawienia i autorytetu Bożego. Doktrynę zaś swoją czerpią przede wszystkim z przesłanek rozumowych, z doświadczenia ludzkiego i z bogactwa mądrości innych narodów, nie lekceważąc jednak przekazów innych autorów biblijnych i nauki opartej na Bożym Objawieniu.

Stąd też z jednej strony zbliżają się do nauk uczonych mędrców narodów obcych, Egiptu i Mezopotamii, lecz nieskończenie przewyższają ich koncepcje religijno-moralne. Z drugiej strony, pod wpływem Bożego natchnienia autorzy Ksiąg Mądrościowych uniknęli niebezpieczeństwa formalnej interpretacji Prawa Mojżeszowego, jakiej ulegli uczeni w Piśmie, żyjący na pograniczu epoki Nowego Testamentu. Dzięki temu stali się oni

[1] BH zna tylko pięć: Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp.

prekursorami Ewangelii, gdyż byli bliżsi jej duchowi, aniżeli mędrcy i uczeni żydowscy współcześni Chrystusowi.

b) Drugą ich cechę stanowi uniwersalizm doktrynalny. Nie ograniczają się bowiem do warunków religijnych narodu izraelskiego, opierających się na fakcie Przymierza zawartego na Synaju, lecz podają zasady moralne i religijne o charakterze ogólnoludzkim. Wskutek tego biblijna literatura mądrościowa jest bardziej dostosowana do umysłowości współczesnego człowieka, aniżeli inne Księgi Biblijne Starego Testamentu. Liczne zaś ich wypowiedzi i pouczenia przeszły do ogólnoludzkiego skarbca myśli, a wielu chrześcijańskich mistyków, nauczycieli moralności i poetów czerpie obficie z ich bogactwa mądrości.

c) Trzecia cecha wypływa z charakteru ich treści, którą stanowią praktyczne wskazania życiowe. Opierając się na Prawie Mojżesza i naukach Proroków, zgodnie z nauką objawioną, podstawy życia moralnego zakładają w Bogu, upatrując doskonałość człowieka w unikaniu zła i pełnieniu dobra. Nie zajmują się jednak stawianiem ogólnych zasad, lecz raczej ich konkretnymi zastosowaniami w życiu. Znajdujemy więc u nich szczegółowe wskazania i rady, dotyczące obowiązków dzieci wobec rodziców, obrony i opieki słabych, ubogich, chorych i pokrzywdzonych, pouczenia dydaktyczne i moralno-społeczne, obejmujące nieomal całość życia ludzkiego. I chociaż posługują się racjami rozumowymi, to jednak zasady i pouczenia przez nich podawane górują tak dalece nad mądrością mędrców pogańskich, iż słusznie stawia się ich obok Prawa i Proroków pośród powołanych przez Boga mistrzów życia duchowego.

d) Księgi Dydaktyczne wyrażają najbardziej wzniosłe, poetyckie i mistyczne porywy umysłu i serca ludzkiego. Pisarze mądrościowi nigdzie nie przypisują sobie autorytetu Bożego Objawienia, wizji prorockich. Opierają się jedynie na nauce przekazanej im od przodków Izraela. Tę wszakże naukę oraz wiekopomne wydarzenia historii świętej przedstawiają w nowym naświetleniu w taki sposób, że wydają się być obdarzonymi szczególnymi darami kontemplacji mistycznej.

Wyróżniają się tu w szczególny sposób autorzy psalmów, stanowiących „najbardziej może izraelski pomnik literatury mądrościowej w Biblii" (BT), i przenikniętych najgorętszymi uczuciami czci, i miłości Boga. Podobnie autor Pieśni nad Pieśniami wyraża w poetycki sposób, pod obra-

zem miłości ludzkiej, najściślejszy związek Boga z człowiekiem. Księga Hioba, zaś kreśli nam obraz „Męża boleści", człowieka sprawiedliwego dotkniętego cierpieniem, który zachowuje niezłomną nadzieję w Bogu wbrew wszelkiej nadziei. Kohelet natomiast, ukazując w wymowny sposób znikomość wszystkiego co ziemskie, pociąga do umiłowania wiekuistych wartości. Autor zaś Księgi Mądrości, rozszerzający naukę Starego Testamentu o życiu pozagrobowym poprzez doktrynę o karze i nagrodzie pośmiertnej, otwiera szerokie perspektywy wiecznej szczęśliwości u Boga, jako owocu trudów ziemskiej pielgrzymki. Syrach wreszcie, podobnie jak autor Księgi Przysłów, usiłujący skierować człowieka do postępowania drogami mądrości, ukazuje ideał prawdziwej wielkości na drodze wiary i wierności Bogu.

Wszystkie Księgi Mądrościowe przedstawiają zatem w mniejszym czy większym stopniu tę mądrość, dzięki której człowiek uczy się oceniać wszystko w świetle Bożego Objawienia i stosownie do tego prowadzić swoje życie (mądrość praktyczna). W niektórych wszakże fragmentach mądrość została przedstawiona jako rzeczywista osoba. W tym zaś poetyckim ujęciu dopatrują się dogmatycy praobjawienia prawdy o odrębności osób w Bogu oraz o wiekuistym zrodzeniu Słowa.

2. Mądrość Starożytnego Wschodu

Wiedza i mądrość uprawiane były u starożytnych narodów na Bliskim Wschodzie wcześniej niż u Izraelitów. W Piśmie Św. znajdujemy różne aluzje o tym, że mędrcy istnieli w Babilonie, w Egipcie i w Fenicji (1 Krl 5,10 n; Jr 49,7; Abd 8).

Z zachowanych do dziś dokumentów dowiadujemy się, że „mędrcy" Wschodu byli najczęściej ludźmi pochodzącymi z wybitnych rodzin, często związanych z dworem królewskim, a niekiedy nawet pochodzących z rodziny księcia czy króla. Byli to ludzie wykształceni, zajmujący nieraz ważne stanowiska w państwie: ministrów, doradców króla, kronikarzy, pisarzy czy wychowawców. Pragnęli oni podać innym wyniki zdobytego doświadczenia życiowego, dla przygotowania ich do życia a zwłaszcza do podjęcia przyszłych urzędów w państwie. Dlatego w ich pismach znajdujemy liczne sentencje i pouczenia (w Egipcie nazywane *sbojet*), a także

pouczające przypowieści (w Fenicji) i bajki czy alegorie filozoficzne (w Mezopotamii).

a. Mądrość Egiptu

W Egipcie szkoły mędrców powstawały przy dworach faraonów i przy świątyniach, gdzie uczono umiejętności pisania, ortografii, układania listów i podań (szkołę i bibliotekę nazywano „domem życia"), a z czasem także matematyki, geografii i języków obcych.

Pouczenia pisarzy miały przekazywać również wiedzę o *Maat* czyli ustanowionym przez bogów i czczonym jako bóstwo porządku kosmicznym i etycznym. Wpajano w uczniów, że jego przestrzeganie zapewnia pomyślność doczesną i szczęście po śmierci, jak czytamy na grobowcu kapłana Petozyrysa z Hermopolis: „Nie dotrze tam żaden człowiek, jeżeli jego serce nie było prawe i nie czyniło Maat".

Spośród znanych inskrypcji najstarszą jest zapewne „Pouczenie dla Kagemmiego" opracowane przez wezyra ostatniego faraona trzeciej dynastii (2800–2720).

Około 2450 przed Chrystusem powstały „Pouczenia Ptah–hotepa" wezyra jednego z faraonów dla syna. Wśród wielu rad kładzie on duży nacisk na posłuszeństwo syna wobec ojca: „Jakże jest dobrze, gdy syn przyjmuje to, co mówi jego ojciec! Dzięki temu nabiera on dojrzałości. Słucha ten, kogo bóg miłuje. Nie może słuchać ten, kogo bóg nienawidzi". Ojcu zaś radzi wobec syna: „szukaj dla niego wszelkiego pożytecznego działania. Jest on twoim synem, którego twoje Ka ci zrodziło. Nie powinieneś odrywać od niego twojego serca".

„Pouczenia dla Merikarego", syna jednego z faraonów IX dynastii (ok. XXII w. przed Chr.), zawierają rady jak postępować w rządzeniu państwem: „Bądź mistrzem w mowie... język jest mieczem, a mowa dzielniejsza jest od bitwy... Czyń sprawiedliwość, dopóki przebywasz na ziemi... Strzeż się, by nie karać w sposób krzywdzący."

Pouczenia „Amen–em–hata", faraona zmarłego około 1960 r. przed Chrystusem zawierają ostrzeżenie dla syna Sezostrisa, że nikomu nie należy ufać.

„Mądrość Aniego", urzędnika (przypuszczalnie ok. 1400 r. przed Chr.) poucza syna o obowiązkach religijnych i rodzinnych. Zaleca roztropność, umiarkowanie, szacunek dla przełożonych, cześć dla matki i pamięć o śmierci.

„Pouczenia Amen-em-ope" kapłana (ok. 1100 r. przed Chr.)[2] zawierają obszerny zbiór najbardziej znany ze względu na liczne podobieństwa do Prz 22,17-23,12.

„Skargi Ipuwera" zawarte w sprawozdaniu do faraona Pepi II (2336-2242 przed Chr.) obrazują nieład i ubóstwo w kraju: „Kraj kręci się jak koło garncarza. Złodzieje stają się posiadaczami, a ci co dawniej byli bogaci, są okradani. Zginęło to, co się dawniej widywało. Och, gdybyż się wreszcie skończyło z ludźmi."

„Rozmowa zrozpaczonego ze swoją duszą" (tzw. rozprawa o samobójstwie) – prawdopodobnie z końca trzeciego tysiąclecia przed Chr. Człowiek „zmęczony życiem"[3] pragnie śmierci. Dusza świadoma, że po śmierci „już nigdy nie będzie się oglądać słońca" zachęca go: „Dąż do dnia szczęśliwego i zapomnij troski", ale nie może go uspokoić.

„Skargi biednego wieśniaka" – monolog o nie znanym czasie powstania, w którym wymowny wieśniak przedstawia faraonowi i jego rządcy krzywdy, i cierpienia rolników. Podkreśla odważnie, że biedni mają prawo bronić się przed niesprawiedliwością. Przytacza przy tym znamienne słowa: „Przecież sprawiedliwość trwa na wieki. Schodzi ona do miasta umarłych wraz z tym, kto ją czyni. Gdy się go chowa i grzebie, jego imię nie jest wymazane z ziemi, ale jest wspomniany ze względu na swoją dobroć."[4]

Wiele wypowiedzi mądrościowych zawierają także napisy w grobowcach wyższych urzędników i kapłanów, a także „onomastykony" (wykazy imion), czyli najstarsze słowniki encyklopedyczne z dziedziny przyrodoznawstwa i geografii. Najlepszym przykładem jest „Onomastykon" Amen-em-opego z około 1100 r. przed Chrystusem.

b. Mądrość Mezopotamii

W Mezopotamii pisma mądrościowe pochodzą w większości z „domu tabliczek" (*e-dubba*) jak nazywano „szkołę pisarzy" w Nippur. Podobne szkoły istniały także w innych miastach.

---

[2] Według ANET, s. 42: w. VII-VI przed Chr.
[3] Por. ANET, s. 405-407.
[4] Teksty za o. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1990, s. 7-28.

Do najstarszych zabytków piśmiennictwa Mezopotamii należą wykazy nazw różnych przedmiotów, ludzi, zwierząt, gwiazd, minerałów, bogów. Ich początki sięgają trzeciego tysiąclecia przed Chrystusem. Opracowywali je już Sumerowie, a później przejęli je Akkadowie i przekształcili w wykazy dwujęzyczne. Pełniły one rolę słowników, a przepisywane były w „szkołach pisarzy".

Charakterystyczną formą dla Mezopotamii są sumeryjskie i akkadyjskie zbiory przysłów oraz bajki-dysputy. Uczestnikami dysput są pary partnerów, które sławią swe przymioty i użyteczność: lato i zima, motyka i pług, ryba i ptak, srebro i miedź, bydło i ziarno, drzewo i trzcina, a także wieśniak i pasterz. Ich spór rozstrzyga bóstwo-sędzia[5].

Zbiory przysłów i wypowiedzi ludowych powstawały w okresie od XVII-VII w. przed Chr. – około 20 zbiorów, głównie z okresu Sumerów, choć ich redakcja jest także dwujęzyczna (około 60 przysłów): sumersko-akkadyjska (późniejsza)[6].

Jednym z rodzajów wypowiedzi mądrościowych były także dłuższe pouczenia:

1) „Nauka Szuruppaka" dla syna Ziusudry (w jęz. sumeryjskim, a w przekładzie akkadyjskim Utnapisztim) – wśród rad odnoszących się do życia rodzinnego i społecznego zaleca on synowi cześć i szacunek nie tylko dla ojca, lecz i dla matki, i brata, i miłosierdzie dla biednego obcokrajowca.

2) „Rady mądrości" – to zbiór napomnień moralnych, udzielanych przez anonimowego ojca synowi: „Nie oddawaj złem swemu przeciwnikowi... Nie mów nic złego, mów to co dobre... strzeż się swoich warg."

W zakresie porządku etycznego egipskiemu pojęciu *Maat* odpowiada, występujące w niektórych tekstach mezopotamskich określenie *Me*, oznaczające „konkretne i szczegółowe zasady, prawa i przepisy, zapewniające istnienie ładu i porządku w świecie i w społeczeństwie"[7].

3) „Sławić chcę Pana Mądrości" (Lud-lul bel nemeqi) – to jeden z kilku utworów mezopotamskich zawierających motywy biblijnego Hioba, czyli problem niezawinionego cierpienia. Przedstawia bowiem człowieka sprawiedliwego, który, utraciwszy zdrowie, bogactwo i przyjaciół wnioskują-

[5] Zob. S. N. Kramer, *Historia zaczyna się w Sumerze*, Warszawa 1961, s. 175 n.
[6] Por. ks. St. Potocki, *Wstęp do Starego Testamentu*, Pallotinum 1973, s. 694.
[7] Ks. St. Potocki, *Wstęp do Starego Testamentu*, 1973, s. 656.

cych ze spadających na niego nieszczęść o jego ukrytych występkach, uskarża się na doznaną krzywdę. W końcu jednak korzy się przed bogiem i zostaje uwolniony od nieszczęść[8].

4) „Historia (mądrość) Achikara", doradcy asyryjskich królów Sennacheryba (704–681) i Asarhaddona (681–669) cieszyła się wielką poczytnością ze względu na niezwykłe dzieje samego autora, który fałszywie oskarżony przez swego bratanka, ale ocalony od śmierci przez katów i przywrócony na swój urząd ukarał niewdzięcznego. Dla niego spisał zbiór pouczeń, zbliżonych do biblijnej Księgi Przysłów: „Mój synu, nie gadaj za dużo, by nie ujawnić wszystkiego, co ci przychodzi do głowy, bo oczy i uszy ludzi na każdym miejscu zwrócone są na twoje usta. Strzeż się by to nie było twoją zgubą"[9].

Pobieżny przegląd utworów mądrościowych Starożytnego Wschodu nasuwa wniosek, że ów ruch mądrościowy nie miał jedynie charakteru utylitarnego: przygotować sprawnych pracowników administracyjnych, lecz zajmował się w wielkiej mierze ludzkimi problemami i „dużo miejsca zajmowało w nim bolesne poszukiwanie przez człowieka sensu życia"[10]. Stąd „niektóre z mądrościowych tekstów" mezopotamskich mogą być porównywane z analogicznymi utworami izraelskimi, jednak nie można zbytnio uzależniać od siebie obu tych typów twórczości literackiej. Zainicjowane w odległej starożytności poszukiwania porządku świata i sensu życia ludzkiego zostały podjęte w innych wymiarach i w innym duchu przez Izrael, gdzie otrzymały nowe światło zarówno od strony wzbogaconego wyższą kulturą doświadczenia i refleksji rozumowej, jak i od strony monoteistycznej religii i moralności opartej na Bożym Objawieniu"[11].

3. Mądrość w Izraelu

a. Izraelski nurt mądrościowy

Biblijne Księgi Mądrościowe stanowią owoc nurtu mądrościowego rozwijającego się w cieniu Prawa i Proroków, który miał swoją historię

[8] Por. J. Kramer, *Historia...*, Warszawa 1961, s. 149 n.
[9] Por. Prz 21,23; 10,14; 14,23.
[10] Por. W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 238.
[11] Ks. St. Potocki, *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 411.

i przedstawicieli rozwijających działalność dydaktyczną i piśmienniczą w określonych środowiskach. Podobnie jak u innych narodów, także w Izraelu od dawnych czasów znani byli i wysoko cenieni ludzie mądrzy. Nazywani po hebrajsku *hākāmîm* (= mędrcy; l. poj. *hākām*) służyli oni rodakom swoim doświadczeniem i wiedzą.

Takim mędrcem był Józef egipski, a potem Mojżesz, inicjator i pierwszy twórca literatury prawniczej w Izraelu[12]. Tu zaliczyć możemy twórcę wielu Psalmów – króla Dawida, obok wielu często anonimowych twórców innych Psalmów i utworów religijno-mądrościowych rozsianych na kartach Ksiąg Pisma Św.

Prawdziwy wszakże rozkwit twórczości mądrościowej w Izraelu związany jest z osobą króla Salomona (1 Krl 5,9–14; 10,1–13; 2 Krl 9,1 n). Przypisuje się jemu nie tylko to, że sam był mędrcem i twórcą dzieł mądrościowych, ale także i to, że popierał i gromadził wokół siebie innych mędrców. Dwór królewski był wówczas prawdziwą szkołą mędrców. Byli nimi doradcy króla i urzędnicy, którzy zainteresowani byli zdobywaniem wiedzy i przekazów mędrców dla własnej kariery. Zdobywaniu zaś i rozszerzaniu wiedzy sprzyjało także szerokie otwarcie granic i kontakty z sąsiednimi państwami za Salomona dla celów politycznych i handlowych. Toteż imię Salomona stanie się symbolem mędrca izraelskiego.

W późniejszym okresie monarchii izraelskiej, po Salomonie nie brakło także mądrych ludzi w Izraelu, którzy wpływali na swoich władców i współrodaków, zwłaszcza w momentach krytycznych.

Niektórzy z nich zdobywali uznanie i szacunek wśród ludu stając się inicjatorami i podporami reform i odrodzenia narodowego (Syr 9,17). Inni natomiast stawali po przeciwnej stronie wykorzystując swoje wpływy na szkodę religii i państwa, za co piętnowali ich często Prorocy[13].

Jak można wnioskować z Jr 18,18 duchowymi przywódcami Izraela w okresie przed niewolą babilońską byli kapłani i mędrcy. Z powyższej wypowiedzi Jr 18,18: „nie zabraknie kapłanowi pouczenia ani mędrcowi rady, ani prorokowi słowa", można także wnioskować, że w Izraelu nie utożsamiano mędrców z kapłanami. Ezdrasz, który był kapłanem

[12] Por. Pwt 4,5–6.
[13] Zob. Prz 24,23; Syr 9,18; Iz 3,8 n; 10,1 n; Jr 8,8 n; 18,18.

i równocześnie mędrcem (Ezd 7,1.6) stanowi tu wyjątek. Literatura mądrościowa rozwija się nie odrębnym nurtem, ale w połączeniu z teologią. Nie przeszkadza to jednak mędrcom izraelskim korzystać z mądrości innych narodów.

Po niewoli babilońskiej wzrosło znaczenie mędrców w Izraelu i zwiększyły się ich kadry oraz działalność literacka. Zwłaszcza w okresie, kiedy ustała działalność Proroków, mędrcy zyskali szczególne znaczenie jako charyzmatyczni tłumacze objawionego Słowa Bożego i wychowawcy narodu. Z ich kół wyszły zbiory przysłów i sentencji oraz rozważania i pouczenia, a potem całe Księgi Mądrościowe, które zachowane zostały w kanonie ksiąg biblijnych. Ich wpływ na otoczenie był tak wielki, iż stawali się oni nauczycielami mądrości, których rad należało słuchać, a ich działalność nabierała znaczenia autonomicznego. Treścią ich rad były sprawy związane z egzystencją ludzką, jakie można było poznać drogą szczególnej wnikliwości umysłowej. Z niektórych ich wypowiedzi wynika, że mędrcy zdawali sobie sprawę z ograniczoności własnego poznania, poddając je krytyce od strony założeń religijnych. Znamienna jest tu ocena zawarta w wypowiedzi Prz 21,30: „ani mądrość (*hokmāh*), ani roztropność (*tebûnāh*), ani rada (*'esāh*) nie mogą się ostać wobec Jahwe". Uznanie tej zasady wymagało poszukiwania mądrości u jej źródła, którym jest Bóg...[14].

b. Natura mądrości w ujęciu biblijnym

Najbardziej popularnym określeniem mądrości w języku hebrajskim jest słowo *hokmāh* (mądrość, łac.: *sapientia*, gr.: σοφία – sofia). Nazwa powyższa mieści w sobie różne aspekty mądrości. Najogólniej można określić, że oznacza ona mądrość Bożą i mądrość ludzką.

1) Mądrość ludzka – to w pierwszym rzędzie wiedza i umiejętność praktyczna, którą człowiek może zdobyć przez naukę, pracę i doświadczenie. Może więc oznaczać biegłość człowieka w wykonywaniu jakiegoś rzemiosła (np. Wj 28,3), uzdolnienie do rządzenia i kierowania sprawami prywatnymi i publicznymi w polityce i w han-

[14] Por. ks. St. Potocki, *Mądrość izraelska i jej podłoże*, [w:] Wstęp do Starego Testamentu, Poznań 1990, s. 387.

dlu (np. Pwt 34,9; 1 Krl 3,28), ale przede wszystkim oznacza ona umiejętność dobrego postępowania (np. Hi 28,28; Ps 51,8; Prz 1,7).

Mądrość więc w dalszym znaczeniu – to cnota moralna, przez którą człowiek dobrze kieruje swoim zachowaniem i postępowaniem, swoimi rzeczami i czynami. Jeżeli to czyni w stosunku do Boga, czyli reguluje swoje czynności religijne, wtedy ma miejsce bojaźń Boża czyli bogobojność (jirat Jahwe; np. Prz 1,7; 3,13; 4,2; 9,9). Jeżeli zaś człowiek odpowiednio kieruje sobą pod względem swego moralnego życia praktycznego i w stosunku do wszystkich innych spraw i rzeczy – wtedy jest to roztropność, rozsądek i prawe sumienie rozróżniające co dobre i nakazujące to czynić (np. Prz 24,1–9). Mądrość jako cnota, zawiera w sobie wszystkie cnoty moralne, bo porządkuje wszystkie czyny i działalność człowieka ze względu na cel.

Mądrość jest bardzo cenna dla człowieka. Żadne doczesne dobro jej nie dorówna, a kto ją posiada, osiągnął wiele dóbr duchowych (Prz 3,11–15; Mdr 7,8–14), między innymi przyjaźń z Bogiem, pokój serca i wolność od grzechu (Prz 1,33; 2,11–12,20).

Mądrość bierze swój początek z doświadczenia, nauki i tradycji przodków (Syr 8,8 n; 34,9–12; 39,1–4) i dlatego mogą ją zdobyć i posiadać mędrcy także u narodów pogańskich (znamienne, że w Księgach Dydaktycznych Prz – Mdr nigdzie nie mówi się o wizjach, czy objawieniach Bożych, w przeciwieństwie do Ksiąg Proroków).

O mądrość winien człowiek zabiegać i upraszać Boga pokornie, jak Salomon (Mdr 8,21; 9,1–10), bo ona jest darem Boga i Bóg jej udziela temu, komu zechce (Syr 1,1–10; 39,5–8; Prz 2,6).

Mądrość ludzka nawet ta, która pochodzi z daru Boga, jako pewne uczestnictwo w mądrości Bożej, jest dostępna dla każdego człowieka dobrej woli. W tym biblijna koncepcja mądrości różni się od koncepcji filozofów greckich, bo mądrość filozofii greckiej była dostępna tylko dla niewielu[15].

2) Boża mądrość jest pojmowana przede wszystkim jako przymiot czyli atrybut Boga, przez który Bóg wszystko stwarza i urządza, i wszystkim kieruje. Jest to mądrość najdoskonalsza, zawiera pełnię wiedzy „dobra i zła" (por. Rdz 2,17 n), a także wszechwiedzę (1 Sm 2,3), nieogarniona

[15] Por. o. J. Paściak, *Wstęp szczegółowy do Ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 1970, s. 4–6.

przez żadne stworzenie i niedostępna człowiekowi, bo przewyższająca jego naturę a przysługująca wyłącznie Bogu (por. Hi 28,1 n). Przejawia się ona w dziełach stworzenia i w rządach Boga nad światem, a szczególnie w kierowaniu dziejami Izraela (np. Hi 12,7–16; Mdr 10,1–19,22).

O mądrości Boga, jako Jego przymiocie, często mówią Prorocy Starego Testamentu: Iz 11,2 n; 28,26–29; 40,13 n; 42,9; 46,9 n; Jr 10,12; 12,3; 17,10; 23,23 n; Ez 28,1–10; Dn 2,20–23; Oz 7,2; Bar 3,9–4,4.

W Psalmach jest nieraz mowa o mądrości i wszechwiedzy Boga: zob. Ps 7,10; 33,13–15; 44,22; 94,7–11; 139; 147,4 n.

W Księgach Dydaktycznych Starego Testamentu, szczególnie w Księdze Hioba, Przysłów, Syracha i Mądrości znajdujemy wiele miejsc, w których jest opisana lub sławiona mądrość Boga. Najczęściej rozważanie i opisy dzieł stworzonych oraz rządy Boga nad światem prowadzą autorów natchnionych i mędrców izraelskich do uznania i uwielbienia najwyższej mądrości Boga: Hi 12,7–16; 28,20–28; 38,41; Prz 3,19 n; 8,22–31; Syr 1,1–10; 16,24–17,14; 24,3–22; 42,15–43,33; Mdr 7,15–21; 8,1–8; 9,9–18.

Rządy Boga nad Izraelem przejawiają mądrość Boga w historii: Mdr 10,1–19,22.

Prawo Boże dane Izraelowi zawiera mądrość Boga: Syr 24,25–34. Mądrość Boga przejawia się również w Jego wszechwiedzy i w czytaniu najskrytszych myśli i uczuć serc ludzkich: Hi 28,23 n; Prz 15,3.11; 16,2; 21,2; Syr 1,8; 15,18; 16,17–19; 23,20; 39,19–20; 42,18 n; Mdr 1,6–9; 7,23–24; 8,3 n; 9,9–11.

Ponieważ Bóg posiada mądrość w sposób najdoskonalszy, przeto i mądrość ludzka od Niego pochodzi i można ją sobie wyprosić pokorną modlitwą i dobrym życiem: 2 Krn 1,10–12; Syr 1,20.25–28; 39,1–10; Mdr 7,15–21; 9,1–6.

Bóg udziela ludziom swego daru mądrości; pozwala im mieć uczestnictwo w Swej mądrości posyłając im Swego Ducha komu i w jakim stopniu zechce: Rdz 41,16; Wj 31,3–6; 1 Krl 7,14; Prz 2,6; Mdr 6,1–9; 10,21; 12,1.

Pobożni królowie i święci mężowie otrzymują zwykle dar mądrości od Boga jako dar charyzmatyczny do dobrego wypełnienia swego urzędu: Wj 18,19–23; Lb 11,17–25; 1 Krl 3,11 n; 5,9[16].

[16] Zob. o. J. Paściak, *dz. cyt.*, s. 6–7.

3) Mądrość Boża uosobiona. Szczególnym wyrazem izraelskiej myśli mądrościowej są teksty, w których mądrość jest tak przedstawiona, jakby była żywą osobą, która „woła na ulicach, na placach... na drogach..." (Prz 1,20–21). Domaga się, by jej słuchano, grozi karą tym, którzy ją lekceważą, a obiecuje wspaniałą nagrodę tym, którzy jej słuchają (por. Prz 1,33; 2,1 n; 8,1–21.32–36). Co więcej, mądrość bywa tak przedstawiana, jakby była osobą boską, odrębną od Boga, a wyposażoną w Jego moc i przymioty tak pod względem pochodzenia jak i działania.

Tak więc według wypowiedzi Prz 8,22 n mądrość została wprawdzie stworzona przez Boga, ale została stworzona przed wszystkim, zanim jeszcze świat powstał, „od dawna, od wieków... od początku" (Prz 8,22–23). A kiedy Bóg stwarzał świat, mądrość była „przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim" (Prz 8,30). – Nie ona jednak stwarzała świat, lecz sam Bóg. Rola zaś jej przy boku Boga w momencie stworzenia świata nie została tu jasno wyrażona. Hebrajskie bowiem słowo: *'āmôn* (BT: „mistrzynią"), pochodzi od czasownika *'āman*, który ma kilka znaczeń: podtrzymywać, wychować, umocnić, być stałym, wiernym, pewnym. Toteż tłumacze Pisma Św. mieli trudności w wyborze właściwego sensu i oddali je w różnych ujęciach: LXX przez: *harmodzusa* = składająca razem, spajająca; Symmachus i Teodocjon: *eterygmene* = umocniona, Akwila: *tithemumene* = wychowanka, Wulgata: *cuncta componens* = wszystko spajająca. Powyższe określenie (*'āmôn*) można rozumieć także jako bezokolicznik niezależny, który w powyższym kontekście, jako następujący po czasowniku („byłam") ma znaczenie przysłówkowe: „wiernie": „byłam przy nim wiernie"[17].

Zależnie też od przyjętego znaczenia słowa *'āmôn* egzegeci rozumieją przedstawioną w Prz 8,22 rolę mądrości przy stwarzaniu świata: albo jako ukochanego dziecka, które biernie uczestniczy w samym dziele „igrając" przed Bogiem, albo też aktywnie jako „mistrzyni", której Bóg oddał świat w opiekę, aby nim kierowała i prowadziła do właściwego celu[18].

Stąd jedni autorzy w Prz 8,22–31, o odwiecznym pochodzeniu mądrości uosobionej od Boga, dostrzegają znamiona judaistycznej koncepcji

[17] Por. ks. St. Potocki, *Uosobienie Mądrości*, Coll. Theol. XLI Warszawa 1971, s. 55.
[18] BP², s. 349.

hipostazy, przygotowującej pełne objawienie Drugiej Osoby Boskiej. Inni natomiast dopatrują się tu jedynie poetyckiej personifikacji atrybutu Bożej mądrości. Wzięte bowiem same w sobie w sensie wyrazowym, a więc tak jak mógł je rozumieć autor natchniony i wyznawcy Starego Testamentu, stanowią jedynie piękną personifikację Mądrości Bożej. Zresztą w najbliższym kontekście Prz 9,12–18 również głupota jest „personifikowana"[19].

W Księdze Syracha 24,1–22 uosobiona mądrość wygłasza swoją pochwałę „na zgromadzeniu Najwyższego... wobec Jego zastępów" (w. 2, BP). Przedstawia najpierw swoje pochodzenie „z ust Najwyższego", Który „Przed wiekami, na samym początku" ją stworzył (w. 9a). Następnie opisuje swój pobyt w przestworzach, na ziemi i pod ziemią oraz swoje panowanie „w każdym narodzie" (w. 3–7). W szczególny jednak sposób związana jest z Izraelem, w którym z rozkazu Boga zamieszkała, udzielając mu wspaniałych darów przyrównywanych tu do licznych drzew, krzewów, kwiatów i wonnych substancji (w. 8–17). Wykonuje tam swą władzę i pełni „świętą służbę" (w. 10).

W zakończeniu zaprasza wszystkich do korzystania z jej owoców (w. 19–21) zapewniając, że „kto mi jest posłuszny, nie dozna wstydu, a którzy przeze mnie działać będą, nie zbłądzą" (w. 23).

Rozważając powyższe elementy treściowe odnosi się wrażenie, że powyższy tekst podaje opis Mądrości, jako obdarzonej atrybutami Bożymi „hipostazy". Zdaniem wszakże większości biblistów, autorowi chodzi tu „nie tyle o ukazanie atrybutów i działania mądrości jako osoby „hipostazy", ile raczej o pouczenie o obecności i bliskości Boga, który przez nią udziela się swojemu ludowi"[20]. W dodanym bowiem w następnych wierszach (w. 23 n) komentarzu samego autora znajdujemy wypowiedź, w której uosobiona Mądrość została utożsamiona z Prawem Bożym Torą, w której przejawia się głębia mądrości Bożej.

W świetle natomiast Objawienia Nowego Testamentu, a więc w sensie pełniejszym, powyższy opis może być odniesiony do Chrystusa i rozumiany o Nim, jako o Drugiej Osobie Boskiej. Chrystus Pan jest bowiem praw-

[19] Por. o. J. Paściak, *Wstęp do Starego Testamentu*, Kraków 1970, II, s. 11 n.
[20] BP[3], s. 586.

dziwie „mocą i mądrością Bożą" (1 Kor 1,24–30) i „w Nim są ukryte wszystkie skarby mądrości i umiejętności" (Kol 2,3), a stawszy się Człowiekiem obrał On siedzibę w Izraelu.

Charakter osobowy Mądrości jest najbardziej widoczny w Księdze Mądrości. W drugiej części Księgi Mądrości (6,1–9,18), po stwierdzeniu mędrca, że mądrości nie można osiągnąć ludzkimi siłami, otrzymał zaś ją jako najcenniejszy dar Boży (6,22–7,14), następuje hymn pochwalny ku jej czci (7,15–8,21).

Autor przedstawia przymioty i naturę mądrości, jej piękno i życzliwy stosunek do człowieka oraz wspaniałe jej owoce w życiu tych, którzy ją otrzymali. Punktem kulminacyjnym hymnu jest przedstawienie mądrości, jako osoby Boskiego pochodzenia (7,25–26), wyposażonej Boskimi mocami działania (7,27) przejawiającymi się w tak różnych formach, że dla ich opisu użył 21 terminów. Składają się na nie trzy siódemki (3 razy 7), wyrażające najwyższy stopień doskonałości: liczba 3 jako symbol najwyższego rozwoju życia, a 7 jest liczbą zakończenia, doskonałości.

Charakter osobowy mądrości zostaje tu wyraźnie podkreślony w poszczególnych jej przymiotach, a także w stwierdzeniu, że jest w niej duch rozumny (w. 22), jest Ona „sprawczynią wszystkiego" (7,21), wszechmocą (w. 23), stale „obcuje z Bogiem" (8,3), przez Nią Bóg uczynił wszystkie rzeczy łącznie z człowiekiem i nadal wszystko działa i wszystko może (7,21; 8,1.4.6; 9,1–6.9).

Naturę zaś jej wyrażają takie określenia jak: „tchnienie mocy Bożej, przeczysty wypływ chwały Boga Wszechmocnego, odblask wieczystej światłości, odbicie, czyli zwierciadło bez skazy Bożego działania i obraz Jego dobroci" (por. 7,25–26), że wszędzie obecna i wszystkowiedząca troszczy się Mądrość o wszystko i uświęca ludzi, i czyni ich godnymi miłości Bożej (7,24.27–28; 8,1–8).

Rodząc się z Boga jako Boże tchnienie (7,25–26), uczestniczy Mądrość w naturze samego Boga i posiada Boskie przymioty: jest rozumna (7,22), niezmienna (7,27), święta (7,22), wszechmocna (7,23.27). Pozostaje wspólnie z Bogiem (8,3; 9,9), zasiada na Boskim tronie (9,4.10), dzieli Jego wszechwiedzę (8,4), co więcej – udziela Bogu rad w chwili stwarzania wszechświata (8,4). Ona też na równi z Bogiem podtrzymuje świat w istnieniu (7,23.24.27), a szczególną miłością darzy człowieka (1,6; 7,23).

Wiedząc co miłe Bogu, uczy ludzi cnót (8,7; 9,9.18) i sprowadza ich do Boga[21].

Rozważając powyższe sformułowania Ojcowie Kościoła, jak św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Fulgencjusz, św. Bernard, św. Bonawentura, a za nimi dawniejsi autorzy dopatrywali się w Mdr 7–9 przygotowania i początkowego objawienia nauki o odrębności i pochodzeniu Drugiej Osoby Boskiej. Nowsi zaś i współcześni autorzy podkreślają, że tego rodzaju uosobienie zdaje się przerastać granice zwykłego środka literackiego, w sposób poetycki opisującego przymiot Bożej Mądrości, a zdradza znamiona hipostazy Bożej Mądrości, która nie jest jeszcze równoznaczna z Bożą Osobą[22].

Powyższe więc przedstawienie Bożej Mądrości „w pewien sposób zapowiada, a pośrednio przygotowuje nowotestamentalną naukę o Mądrości Bożej uosobionej w Jezusie Chrystusie"[23]. W świetle bowiem objawienia Nowego Testamentu, czyli w sensie wyrazowym pełniejszym opis powyższy dobrze przedstawia pochodzenie, naturę i działanie Drugiej Osoby Boskiej Jezusa Chrystusa, Słowa Bożego Wcielonego i Odwiecznej Mądrości Bożej.

Wyrażenia bowiem i przenośnie opisujące naturę Mądrości Bożej (7,25 n) „zdają się wyrażać dwie ważne idee: jedności w istocie, czyli tożsamości w naturze Boskiej, a równocześnie różnicy osobowej"[24]. Stąd poszczególne wyrażenia można i należy odnieść do Słowa Bożego i Jego odwiecznego pochodzenia od Ojca.

Ponadto należy podkreślić, że przymioty i sposoby działania przypisywane Mądrości Bożej całkowicie odpowiadają doskonałości i działaniu Chrystusa Pana. Znalazło to swój wyraz w Księgach Nowego Testamentu, w których do Chrystusa Pana zostały zastosowane wprost różne tytuły i metafory opisujące Mądrość Bożą. W Ewangelii Chrystus jest nazwany Mądrością i Słowem Bożym (Mt 11,19;23,34–36; Łk 11,49; J 1,1–5.14),

[21] Ks. K. Romaniuk, *Księga mądrości*, Poznań 1969, s. 80.
[22] Por. ks. St. Potocki, *Księgi Mądrościowe*, [w:] Wstęp do Ksiąg Starego Testamentu, 1973, s. 641.
[23] Ks. St. Potocki, idem.
[24] O. J. Paściak, *Wstęp II*, s. 15.

Apostołowie zaś nazywają Chrystusa „mocą i mądrością Bożą" (1 Kor 1,24.30), „obrazem Boga Niewidzialnego" (2 Kor 4,4; Kol 1,15), „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty" (Hbr 1,3; por. J 12,41–45; 14,9), „pierworodnym wszelkiego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone... wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim... On jest początkiem" (Kol 1,15–18; por. J 1,1–3)[25].

c. Mądrościowe rodzaje literackie

Idąc za myślą encykliki *Divino afflante Spiritu* papieża Piusa XII i konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II dla poprawnego zrozumienia tego co Pismo Św. mówi i powiedzieć pragnie musimy uwzględnić rodzaje literackie, którymi posłużyli się autorzy biblijni.

W Księgach Mądrościowych spotykamy najczęściej rodzaj literacki określany hebrajskim terminem *māšāl*, którego źródłosłów występuje w podwójnym znaczeniu: „rządzić" i „być podobnym" do kogoś lub czegoś. W tym drugim znaczeniu odpowiada on treściowo rzeczownikom: „podobieństwo" i „porównanie". Jako „porównanie" występuje *māšāl* w takich wypowiedziach mądrościowych jak Ez 16,44: „Jaka matka, taka córka", albo: Prz 10,26: „Czym ocet dla zębów, a dym dla oczu, tym leniwy dla tych, którzy go posłali".

Rozszerzonym porównaniem jest przypowieść, czyli krótkie opowiadanie, przedstawiające rzeczywiste lub zmyślone wydarzenie dla przedstawienia jakiejś prawdy. Klasycznym przykładem przypowieści jest opowiadanie o bogaczu, zabierającym jedyną owieczkę ubogiemu, w którym prorok Natan napiętnował cudzołóstwo Dawida (2 Sm 12,1–12), a także Izajaszowa „Pieśń o winnicy" nieurodzajnej symbolizującej Izraela skazanego na zniszczenie za swą niewierność (Iz 5,1–7; por. Iz 28,24–28; Am 5,18 n; Prz 7,6–23).

Częściej *māšāl* oznacza krótkie przysłowie, np. „Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby" (Jr 31,29; por. Ez 18,2), „Od złych wychodzi zło" (1 Sm 24,14), „Głupiec mówi głupstwa" (Iz 32,6).

Najczęściej jednak *māšāl* oznacza aforyzm mędrca ujęty w dystychu, w którym drugi stych jest połączony z pierwszym za pomocą paralelizmu:

[25] Por. o. J. Paściak, *Wstęp II*, s. 14–16).

„Na nic się zdadzą skarby nieuczciwie zdobyte, sprawiedliwość zaś ratuje od śmierci".

„Jahwe nie pozwala, by sprawiedliwy cierpiał głód, ale udaremnia chciwość występnych".

„Do biedy prowadzi dłoń leniwa, ale ręka pracowitych tworzy bogactwo" (Prz 10,2–4)[26].

„Gdy wróg twój łaknie, nakarm go chlebem, gdy pragnie, napój go wodą" (Prz 25,21).

„Źródłem zmęczonym i studnią zniszczoną, jest prawy, co przed występnym się chwieje" (Prz 25,26).

Oddzielną grupę wśród przysłów stanowią makaryzmy (błogosławieństwa), tj. wypowiedzi, w których człowiek postępujący we właściwy sposób nazywany jest szczęśliwym:

„Szczęśliwy człowiek, który znalazł mądrość i człowiek, który osiągnął rozsądek" (Prz 3,13).

Przeciwieństwem makaryzmów są przysłowia rozpoczynające się od słowa „biada", nazywane groźbami: „Biada tobie, kraju, którego królem jest młokos i którego książęta ucztują od rana" (Koh 10,16).

Poszczególne przysłowia często łączono w grupy, kierując się tym, że zaczynały się od tej samej litery (Prz 11,9–12; 20,7–9) lub tego samego słowa (Prz 10,2 n), bądź też odznaczały się tym samym stylem imiesłowowym (Prz 26,10), bądź wreszcie, że dotyczyły tego samego hasła (np. „droga" w Prz 30,18–20), czy tematu (np. „lenistwo" w Prz 24,30–34; i 26,13–16)[27].

Źródłem przysłów było doświadczenie zdobywane na podłożu obserwacji życia i refleksji religijnej. Zawierają więc cenną wiedzę o świecie i prawach życia ludzkiego. Ujęte nie w system doktrynalny, lecz w zbiór sentencji służyły do utrwalania treści wziętych z obserwacji oraz do ich przekazywania.

Na szczególną wszakże uwagę wśród aforyzmów zasługują napomnienia, rady, przestrogi, które nie zostawiają uczniowi wyciągnięcia wniosków, ale zwracają się do niego nakazując mu, jak winien się zachować w określonych okolicznościach i podając stosowną motywację:

[26] Tłum. ks. J. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 71.

[27] Por. ks. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 72.

„Mój synu, jeśli wabią cię grzesznicy, nie chodź za nimi" (Prz 1,10).

„Nie przyłączaj się do tych, co upijają się winem i lubią się mięsem obżerać, bo pijak i żarłok popada w nędzę, a gnuśność odziewa się w łachmany" (Prz 23,20)[28].

Popularnym w starożytności gatunkiem literackim, którym posługiwali się mędrcy oraz ludzie prości była zagadka (*hîdâh*), czyli zwięzły opis jakiejś rzeczy w sposób niejasny, aluzyjny lub metaforyczny dla wzbudzenia większego zainteresowania słuchaczy. Klasyczny jej przykład zachował się w Sdz 14,14: „Z tego, który pożera wyszło to, co się spożywa, a z mocnego wyszła słodycz".

Prawdopodobnie z odpowiedzi na zagadki powstały tzw. „przysłowia liczbowe" (Prz 6,16–19; 30,15–33; Syr 23,16–17; 25.1.2.7; 26,5.28; 50,25), jako odpowiedzi na odnośne pytania, jak to ilustruje Sdz 14,18: „Cóż jest słodsze niż miód? I cóż jest silniejsze niż lew?"

Tak np. odpowiedzią na zagadkę: „Jakie są trzy rzeczy nienasycone?" wydaje się być przysłowie:

„Trzy rzeczy są nienasycone, cztery nie mówią: „Dość!"
Szeol i łono bezpłodnej, ziemia nienasycona wodą
i ogień, co nigdy nie mówi: „Dość!" (Prz 30,15b–16).

Według wypowiedzi z Księgi Proroka Ezechiela do rodzaju *māšāl* zaliczano także alegorię, czyli opowiadanie, które w całości ma sens przenośny. Tak bowiem rodacy jego określili między innymi pięć jego alegorii, w których przedstawił losy swego narodu (Ez 16,1–63; 17,2–10; 21,1–5; 23,1–49; 24,3–14), nadając mu także tytuł *memaššēl meššālîm* = opowiadacza przypowieści (Ez 21,5).

W Księgach Mądrościowych do alegorii możemy zaliczyć Koh 12,2–7, gdzie w kilkunastu następujących po sobie przenośniach mędrzec biblijny przedstawił słabości wieku starczego:

12,1. „Pomnij jednak na Stwórcę swego w dniach swej młodości,
zanim jeszcze nadejdą dni niedoli
i przyjdą lata, o których powiesz:
„Nie mam w nich upodobania";

[28] Ks. J. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 72.

2. zanim zaćmi się słońce i światło, i księżyc, i gwiazdy,
   i chmury powrócą po deszczu;
3. w czasie, gdy trząść się będą stróże domu,
   i uginać się będą silni mężowie,
   i będą ustawały (kobiety) mielące, bo ich ubędzie,
   i zaćmią się patrzące w oknach;
4. i zamkną się drzwi na ulicę,
   podczas gdy łoskot młyna przycichnie
   i podniesie się do głosu ptaka
   i wszystkie śpiewy przymilkną;
5. odczuwać się nawet będzie lęk przed wyżyną
   i strach na drodze,
   i drzewo migdałowe zakwitnie,
   i ociężałą stanie się szarańcza, i pękać będą kapary;
   bo zdążać będzie człowiek do swego wiecznego domu i kręcić się
   będą po ulicy płaczki;
6. zanim się przerwie srebrny sznur i stłucze się czara złota
   i dzban się rozbije u źródła
   i w studnię kołowrót złamany wpadnie;
7. i wróci się proch do ziemi tak, jak nią był,
   a duch powróci do Boga, który go dał.

ANALIZA TREŚCI KSIĄG MĄDROŚCIOWYCH

Księga Przysłów:

„Odrzućcie głupotę, a żyć będziecie" Prz 9,6

1. Nazwa i myśl przewodnia

N a z w a w Biblii Hebrajskiej, wzięta z pierwszych jej słów, brzmi *Miszlê Szelomo*, w LXX *Paroimiai*, w Wlg *Liber Proverbiorum* (wg mszału *Liber Sapientiae*).

T y t u ł „Przysłowia", jak i dawniejszy „Przypowieści" nie odpowiada ściśle hebrajskiemu słowu *miszlê* (w l. poj. *māszāl*). Hebrajskie *māszāl* ma bowiem szersze znaczenie, określając pouczenie religijne, wyrażone językiem sugestywnym, obrazowym, który wymaga od czytelnika wmyślenia się w treść (BT). Najprostszym typem *māszāl* jest przysłowie w formie dwuwiersza, z zachowaniem paralelizmu członów, ale nazwa *māszāl* może się odnosić także do różnych rodzajów literackich oznaczając np. satyrę (Prz 26,16), zagadkę (Prz 30,18), metaforę (Prz 25,11), a także bardziej rozwinięte formy literackie[1].

Księga Przysłów zawiera zbiór wypowiedzi mądrościowych w formie pouczeń moralnych i praktycznych wskazań, dotyczących postępowania człowieka w życiu osobistym i społecznym. I to właśnie dobre postępowanie autorzy Księgi uważają za wyraz prawdziwej mądrości, mającej swe źródło w Bogu.

Mądrość jest tu przedstawiana w potrójnym aspekcie:

1) jako mądrość praktyczna, czyli nauka życia zdobywana poprzez doświadczenie, obserwację i refleksję, naświetloną światłem rozumu i objawienia Bożego[2];

[1] Zob. *Rodzaje literackie*, s. 26.
[2] BP, s. 324.

2) jako uzdolnienie umysłu i woli, dzięki któremu człowiek poznaje prawdę i jest zdolny rozumnie postępować;

3) jako osobę samego Boga, Mądrość Najwyższą, będącego Stwórcą i Rządcą świata oraz źródłem i podstawą porządku moralnego.

Oprócz właściwych przysłów znajdują się w Księdze Przysłów różne maksymy i sentencje religijno-moralne oraz dłuższe utwory poetyckie o charakterze mądrościowym, jak np. 1,8–9,28: zachęta do zdobycia mądrości, owoce jej i pochwała albo 31,10–31: poemat o dzielnej niewieście.

2. Pochodzenie i podział treści

Dawniejsi egzegeci przypisywali powstanie Księgi Przysłów Salomonowi (970–931 r. przed Chr.), kierując się wypowiedziami Prz 1,1; 10,1; 25,1. Współcześnie Salomonowi nie przypisuje się całości Księgi, ale poważną jej część tj.: 10,1 – 22,16 i 25,1 – 29,27 (tzw. zbiór drugi i czwarty). Kryteria literackie wykazują bowiem, że jest to najstarsza część Księgi Przysłów. Za pochodzeniem tych dwóch zbiorów od Salomona świadczy również ich treść, w której występuje osoba króla w pozytywnym ujęciu, co wskazuje na „złoty okres" monarchii Izraela. Poświadcza to także świadectwo tradycji w przekazie 1 Krl 5,12, że „Salomon wypowiedział trzy tysiące przysłów (*miszlê*), a pieśni jego było tysiąc pięćset (wg LXX i Wlg 3 Krl 4,29,32).

Sentencje Salomona, przekazywane zrazu ustnie zostały zebrane, spisane i połączone ze zbiorami innych mędrców, o których nie wiemy nic bliższego.

Księga Przysłów nie jest więc dziełem jednego autora, lecz zbiorem utworów opracowanych przez różnych autorów z różnych epok. W jedną całość zebrał je nieznany redaktor, prawdopodobnie w V/IV wieku przed Chr. i ustalił obecny podział treści:

Wstęp redakcyjny o zawartości i przeznaczeniu dzieła, 1,1 – 7.
1. Nauki mądrości i zachęta do zdobywania jej, 1,8 – 9,16.
2. Pierwszy zbiór Salomona, 10,1 – 22,16.
3. Dwa zbiory mędrców anonimowych: a) 22,17 – 24,22;
b) 24,23 – 34.

4. Drugi zbiór Salomona, 25,1 – 29,27.

5. Słowa Agura z Massy (Rdz 25,14), 30,1 –14.

6. Przysłowia liczbowe, 30,15–33.

7. Nauki Lemuela, 31,1–9.

8. Pochwała dzielnej niewiasty (poemat akrostychowy, w którym pierwsze słowo każdego wiersza zaczyna się od kolejnej litery alfabetu hebrajskiego), 31,10–31.

W Septuagincie (LXX) znajdujemy nieco inny układ zbiorów: 1. 2. 3a). 5. 3b). 6. 7. 4. 8.

Wpływy obce przejawiają się w Księdze Przysłów w podobieństwie idei, a niekiedy nawet w dosłownym przytoczeniu słów i wypowiedzi z utworów mądrości Egiptu i Mezopotamii. Najwięcej świadectw znaleziono na terenie Egiptu, gdzie rozwinęła się literatura mądrościowa na użytek władców i urzędników dworskich oraz ich synów dla sprawowania dworskiego urzędu.

Egipskie utwory jak „Mądrość" (nauka) dla Meri–ka–re", czy „Nauka Ptah–hotepa" poruszają tematy podobne do Księgi Przysłów o wartości ojcowskiego pouczenia, o radości z mądrego syna, o roztropności i miłosierdziu nad biednymi, o zgubnych owocach pychy, a także przestrogi przed cudzołóstwem. Podobnie Amen–en–ope ostrzega syna przed chciwością, arogancją i uciskaniem biednych, a zaleca uprzejmość, szacunek, dla innych, tolerancję, umiarkowanie. Niektóre jego wypowiedzi są niemal dosłownym powtórzeniem Księgi Przysłów wykazując niemal całkowitą zgodność z Prz 22,17–24,22, np.:

Nadstaw ucha, słuchaj tego, co jest mówione, nakłoń serce, by to zrozumieć, pożyteczne jest włożyć to w twoje serce..., Amenenope III, 9–10[3].

„Nadstaw ucha i słuchaj słów mądrości, nakłoń serce ku mojej nauce, bo dobrze gdy w sercu je chowasz" Prz 22,17.

Uważaj, byś nie okradał nędzarza i nie okazywał się silny przeciw słabemu... Amenenope IV, 4.

„Nie okradaj nędzarza, ponieważ jest nędzarzem, nie uciskaj w bramie biednego" Prz 22,22.

[3] Teksty Amenenope za A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, PWN, Warszawa 1994, s. 233.

Nie zawieraj przyjaźni z człowiekiem łatwo wpadającym w gniew i nie zbliżaj się do niego, by z nim rozmawiać... Amenenope XI, 13–14.

„Nie wiąż się z człowiekiem gniewliwym, nie obcuj z człowiekiem porywczym..." Prz 22,24.

Wśród przekazów mądrościowych z Mezopotamii podobne do wypowiedzi z Prz znajduje się w przysłowiach akadyjskich i asyryjskim dziele „Mądrość Achikara" np. o roztropności w mowie, dyskrecji w dochowaniu tajemnicy, strzeżeniu serca, przyjmowaniu ze czcią pouczeń mędrców i karności w wychowaniu np.:

Z najwyższą czujnością czuwaj nad twymi ustami i hartuj twe serce w sprawie wszystkiego, co słyszysz..., ANET, s. 429[4].

„Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie ma tam swoje źródło" Prz 4,23.

Nie żałuj rózgi swemu synowi, w przeciwnym razie nie ustrzeżesz go od złego. Nie umrzesz, mój synu, jeżeli cię będę chłostał, ale jeżeli cię zostawię twoim pragnieniom, nie będziesz żył..., ANET, s. 428.

„Karcenia chłopcu nie żałuj, gdy rózgą uderzysz – nie umrze. Ty go uderzysz rózgą, a od Szeolu zachowasz mu duszę" Prz 23,13–14.

Głód osładza gorycz, a pragnienie – kwaśność, ANET, s. 430.

„Kto syty – depcze po miodzie, głodnemu i gorycz jest słodka" Prz 27,7.

Jeśli ktoś nie jest dumny z imion swego ojca i swej matki, niech słońce (nad nim) nie świeci, bo to człowiek zły, ANET, s. 429.

„Mądry syn radością ojca, a matką gardzi syn głupi" Prz 15,20.

Można by także dopatrywać się w Księdze Przysłów wpływów ugaryckich i babilońskich, a także wpływu autorów greckich okresu hellenistycznego, zwłaszcza na formę literacką i rozwój nauki o mądrości uosobionej w Księdze Przysłów rozdz. 1–9. Istniejące podobieństwa świadczą o znajomości utworów pozabiblijnych przez autorów Księgi Przysłów. Korzystając wszakże z utworów pozabiblijnych autorzy Księgi Przysłów nadali swojemu dziełu charakter izraelski zgodny z nauką objawioną.

[4] Teksty z „Achikara" za: o. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela*, s. 102.

3. Doktryna Księgi Przysłów

Doktrynę Księgi Przysłów jednoznacznie określa przytoczone w różnych formach *adagium* – motto: *jir 'at Jahwe r'eszit da 'at* – bojaźń Boża (jedyną) podstawą mądrości (1,7; 9,10; 10,27; 15,33; 2,5–8). Bojaźń Boża w rozumieniu autorów biblijnych oznacza religijność, pobożność. Zatem zdaniem autora, czy redaktora tego *adagium* początkiem, a raczej podstawą wszelkiej mądrości jest ścisłe związanie się z Bogiem. Na tym opiera się cały porządek życia pojedynczego człowieka i całej społeczności, dla której mędrcy – autorzy Księgi Przysłów podają szczegółowe wskazania, obejmujące różnorakie przejawy życia i postępowania człowieka.

Zalecają w nich dyscyplinę wewnętrzną (hebr. *mūsar* – karność): wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu, pohamowanie języka, roztropność, pracowitość, cierpliwość, miłosierdzie dla biednych, sprawiedliwość, wierność jako zasady mądrego, czyli najbardziej słusznego postępowania. Mądrość, to przede wszystkim wierność wobec Boga, ale i wierność wobec człowieka w małżeństwie, przyjaźni, w stosunku pracy, transakcjach handlowych, w uczciwym traktowaniu swoich obowiązków[5].

Taka postawa zapewni człowiekowi prawdziwe szczęście, a więc pomyślność, zdrowie i długie życie. Droga zaś występku prowadzi do nieszczęść i przedwczesnej śmierci, gdyż „Bojaźń Jahwe dni pomnaża, lecz lata bezbożnych będą skrócone" (10,27 BP). Co więcej, mędrzec Pański zapewnia, że „Jahwe nie dopuści, by głód cierpiał sprawiedliwy" (10,3), a także wyznaje „że błogosławiona jest pamięć sprawiedliwego" (10,7). Nie mówi co prawda, czy chodzi jedynie o „pamięć w zakresie tylko doczesnym, gdyż z wypowiedzi tych mędrców wydaje się jakoby uznawali, że Pan Bóg już tu na ziemi wymierza pełną sprawiedliwość. Znajdujemy jednak znamienną wypowiedź, że Bóg „karci tego, kogo kocha i sprawia ból synowi, którego miłuje" (por. Prz 3,11–12)[6]. Słusznie zatem należy wnioskować, że powyższa zasada o ziemskiej tylko odpłacie nie wystarczała już natchnionym autorom i poważnie ich niepokoiła „każąc im przy-

[5] Por. o. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela*, s. 104 n.
[6] O. J. Synowiec, s. 113.

sposobić grunt pod nowe nasienie, tj. objawienie życia przyszłego z nagrodą i karą wymierzoną poza grobem"[7].

Eskurs:

I. Zachęta do nabywania mądrości Prz 1,1–7

1,1. „Przysłowia Salomona, syna Dawida,
króla izraelskiego, (które służą)
2. do poznania mądrości i karności,
do zrozumienia pouczeń roztropnych,
3. do zdobycia dobrych obyczajów –
sprawiedliwości, prawości i uczciwości,
4. do udzielania prostaczkom rozważnych rad,
a młodzieńcowi do rozwagi i przezorności.
5. Niech mądry usłyszy i pomnoży umiejętność,
rozsądny niech wzrasta w doświadczenie,
6. aby zrozumiał przysłowia i tajemną wiedzę,
słowa mędrców i ich zagadki.
7. Bojaźń Jahwe jest początkiem poznania:
mądrością i karnością (tylko) głupcy gardzą"[8].

Wprowadzenie powyższe podaje krótką informację o treści Księgi Przysłów, jej autorze (Salomon) oraz najbardziej cenną informację o tym, jakie zadanie wytyczył sobie jej autor. Postawił on sobie ambitny cel: umożliwić różnym kategoriom czytelników zdobycie stosowniej formacji mądrościowej. A jako znakomity pedagog (dydaktyk) od razu szkicuje odpowiednią metodę do jej osiągnięcia i wskazuje właściwe dla poszczególnych czytelników rezultaty, do jakich powinni dążyć.

Na pierwszym miejscu stawia „poznanie mądrości i karności" oraz umiejętność „zrozumienia pouczeń roztropnych" (1,2). Chodzi tu nie o powierzchowne „poznanie", ale i o zdobycie mądrości i karności, czyli doświadczenia życiowego i równowagi duchowej oraz głębokiej wiedzy. Następnie zaś stawia zdobycie „dobrych obyczajów", czyli ogłady towarzyskiej, z którą łączy zalety etyczne: „sprawiedliwość, praworządność i uczciwość" (1,2–3).

Poprzez swoje pouczenia mądrościowe autor zamierzył więc uformowanie człowieka dobrego pod każdym względem.

---

[7] W. J. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 240.
[8] Tłum. ks. J. Drozd, BP³.

Uważa zatem, że z tą nauką, czyli z jego „radami" powinni się zapoznawać szczególnie „prostaczkowie", czyli ludzie prości, niewyrobieni życiowo i „młodzi". Mogą bowiem nauczyć się z nich „rozwagi i przezorności" (1,4), a więc tych zalet, które szczególnie potrzebne są do podejmowania właściwych decyzji życiowych i dokonywania dobrego wyboru w przeróżnych sytuacjach i wśród różnorodnych propozycji mających wielki wpływ na całe ich życie.

Pouczenia te przeznaczone są także dla człowieka „mądrego" i „rozsądnego", aby „pomnożył" swą „umiejętność", „wzrastał" w „doświadczenie" i posiadł „umiejętność" wnikania w głęboką i ukrytą naukę przekazywaną przez ludzi mądrych w ich „słowach, przysłowiach i ich zagadkach" (1,6).

Końcowe zdanie wstępu (w. 7) podkreśla jako podstawowy element formacji mądrościowej naukę religijną, wyrosłą na gruncie „bojaźni Jahwe", czyli głębokiej wiary i pobożności. Piętnuje zaś tych, którzy „gardzą mądrością i karnością" nazywając ich „głupcami" (*'ewîlîm*); por. Ps 14,1: „Rzekł głupi w sercu swoim: »Nie ma Boga«" (BP).

Tematyka powyższa wysuwa się na pierwszy plan w treści pierwszych dziewięciu rozdziałów (1,8–9,18), które należy uważać za właściwe „wprowadzenie" do treści całej Księgi Przysłów.

II. Unikać towarzystwa „grzeszników" Prz 1, 8,33

„Synu mój, słuchaj napomnień (*mûsar*) ojca, i nie odrzucaj nauk (*tôrāt*) swej matki" (Prz 1,8).

Wezwanie „słuchaj synu mój" sprawia wrażenie jakby chodziło tu o napomnienie do posłuszeństwa wobec rodziców. Jak wynika jednak z kontekstu, autor powtarza częściej powyższy zwrot. Występuje on wobec słuchacza w roli ojca, aby nadać swoim pouczeniom charakter większej powagi.

Przedmiotem pouczenia są „napomnienia i nauki", a raczej ćwiczenia w karności (*mûsar*) przez ojca i życzliwe wskazówki (*tôrāt*) matki. Kto ich przestrzega, ten zyska wielkie korzyści i koronę chwały („wieniec na głowę", BT), i „ozdobny łańcuch" na szyję (1,9), czyli zaszczyty i godności w społeczeństwie oraz przychylność i szacunek u ludzi.

W. 10 zawiera najważniejszą radę i jest jakby streszczeniem całego fragmentu 1,10–19, w którym autor ostrzega przed „drogami" (por. Ps 1,1.6)

bezbożnych, przedstawiając najpierw uwodzenie do złego (1,11–14), a następnie motywy skłaniające do stanowczego odrzucenia tych pokus (1,15–19).

Choćby rzekli: „Pójdź z nami" (1,11, BT) – Występując w roli życzliwego „ojca", autor Księgi Przysłów stanowczo przestrzega „syna", aby nie ulegał namowom ludzi złych („grzeszników", BT) i nie łączył się z nimi; „Kiedy cię, synu, wabią grzesznicy, nie waż się iść (1,10), choćby rzekli: „Pójdź z nami!" (1,11a).

Cytując następnie przypuszczalne słowa kusicieli wyjawia ich zbrodnicze zamiary: „Zasadźmy się na cichych!" (BT; TH: *ledâm* = „na krew", BP: „Czyhajmy na (rozlanie) krwi", 1,11)... Łączenie się bowiem z ludźmi nieprawymi prowadzi do uczestnictwa w ich występkach, nawet do popełniania najcięższych zbrodni. Złączeni bowiem razem czują się silni i zuchwali, zdecydowani na wszystko, pewni że nikt się im nie oprze, jak przedstawia autor Księgi Przysłów w dalszych ich słowach: „Jak Szeol wchłoniemy ich żywych i zdrowych tak jak schodzących do grobu" (1,12).

Zuchwalstwo ich nie ma granic. Przyrównując się do Szeolu, który pochłania wszystkich, dążą do zagłady niewinnych ludzi w pełni ich sił i życia dla zrabowania ich mienia, jak przedstawia autor Księgi Przysłów w w. 13: „Znajdziemy wszelkie kosztowności i napełnimy domy swe łupem".

Zbrodnia i grabież cudzego mienia to treść ich życia, którą odsłania „ojciec" (autor Księgi Przysłów), ostrzegający „syna", aby go uchronić przed lekkomyślnym zawieraniem takiej „przyjaźni". Ich propozycje, przedstawiane w ponętnych obrazach, są bezwartościowym, podstępnym uwodzeniem. Szukają oni bowiem potrzebnych im wspólników i namawiają do połączenia się z nimi: „Przyłącz swój los do naszej wspólnoty" (1,14a, BT). Jest to wezwanie do połączenia się w zbrodniczym działaniu albo też propozycja o sposobie rozdzielania łupów za pomocą losowania, jak czytamy dosłownie w hebrajskim tekście: „los twój wyrzucisz w pośrodku nas", to znaczy: twoją część łupu sam sobie wylosujesz. Do chwili zaś podziału wszystko będzie wspólne: „jedna sakwa niech łączy nas wszystkich" (1,14b, BT). Wspólnota w zbrodni zostaje więc przypieczętowana wspólnotą w grabieży, a w następstwie tego, o czym już autor nie mówi wyraźnie:

wspólnotą w odpowiedzialności, czyli w ponoszeniu kary za popełnione zbrodnie.

Dodaje wszakże ponowne wezwanie: „Synu mój, nie chodź ich drogą, przed ścieżką ich strzeż swojej stopy" (1,15, BT). Do tego wezwania dodaje następnie potrójną (w. 16, 17, 18), bardzo wymowną motywację: „gdyż nogi ich pędzą do zbrodni, śpieszno im: krew chcą wytoczyć" (w. 16). Nie wolno się z nimi łączyć, gdyż są to zbrodniarze. Ich obietnice nie mają żadnej wartości i są jedynie kłamliwym uwodzeniem. Już sami nie są zdolni, aby zawrócić z tej drogi i na zatracenie wciągają innych. Za „wylanie" bowiem krwi niewinnego człowieka według Prawa Mojżeszowego jedynym możliwym i obowiązującym zadośćuczynieniem była śmierć mordercy (zob. Wj 21,12; Kpł 24,17; Pwt 19,12).

W. 17 słowami: „Lecz próżno ich sieć zarzucona" – zwraca uwagę, iż wszystkie podstępne działania bezbożnych („zarzucanie sieci") nie mogą zapewnić im trwałego powodzenia. Ich złe knowanie porównuje autor do daremnych wysiłków ptasznika, zastawiającego sidła w sposób widoczny dla ptaków. Ptaki bowiem, gdy zauważą jakiś podejrzany ruch uciekają natychmiast z niebezpiecznego miejsca. Mieści się w tym porównaniu także nowe ostrzeżenie dla „syna", aby tak jak te ptaki miał się na baczności i nie dał się złowić w zastawione sieci obietnic złoczyńców, aby nie dał przyzwolenia na udział w ich podstępnym działaniu i nie zaplątał się w zbrodnię i występek.

Do poprzednich argumentów z w. 16 i 17 dodaje autor nowy najsilniejszy argument oświadczając, że ci bezbożni zbrodniarze nie tylko, że nie zdołają przeprowadzić swych zbrodniczych planów, ale w ten sposób sami gotują sobie zagładę: „na własną krew czyhają, czatują na swoje życie" (w. 18).

Nie należy tych słów rozumieć dosłownie, jakoby złoczyńcy, popełniający zbrodnie działali rozmyślnie na swoją zgubę. Tak bowiem nie jest. Pragną oni osiągnąć korzyści dla siebie, ale Pan Bóg tak kieruje ich czynami, że ich niecne knowania obracają się przeciw nim samym.

Podkreśla to autor jeszcze raz w w. 19: „bo taki jest los chciwych zysku (BP: „którzy za łupem gonią"): zabiera on własne ich życie" (BP: „to prowadzi do utraty życia"). Człowiek goniący za niesprawiedliwym zyskiem, który nie cofa się nawet przed zbrodnią, doprowadzi do zguby samego

siebie w wymiarze doczesnym i wiecznym. To najsilniejszy argument dla „syna", aby nie przyłączał swego losu do wspólnoty z takimi ludźmi (por. w. 14).

„Mądrość woła, aby iść za nią" Prz 1,20–33
„Kto słucha mnie – osiągnie spokój, wytchnienie – bez obawy nieszczęścia" Prz 1, 33 (BT).

Dotąd mądrość przemawiała ustami ojca i matki (w. 8,10,15), teraz występuje sama osobiście, jako osoba: „woła na ulicach, na placach głos swój podnosi, nawołuje na drogach zgiełkliwych, w bramach miejskich przemawia..." (1,20–21).

Mądrość nie przebywa więc z dala od ludzi, lecz otwarcie i jawnie naucza w sposób zrozumiały dla wszystkich. W nieustannym nauczaniu zwraca się do różnego rodzaju ludzi: do prostaków *(petājim)*, „kochających prostactwo" (*peti*), do szyderców (*lesîm*), ulegających żądzy szydzenia (*les*) i do głupców (*kesîlîm*), którzy nienawidzą wiedzy (*dā'at* – w. 22)[9]: „Dokądże głupcy (BP, „prostaczkowie") mają kochać głupotę, szydercy miłować szyderstwo, a nierozumni (BP, „głupcy") pogardzać nauką"?

„Prostakom" (BT, „głupcy") wyrzuca opieszałość w zdobywaniu mądrości. Z własnej bowiem winy trwają w swoim ograniczeniu („kochają głupotę") i nie starają się o zdobycie mądrości. Dlatego podatni są na wszelkie złe wpływy, aż w końcu to ich „odstępstwo uśmierci ich" (w. 32a, BT).

Druga kategoria ludzi błądzących – to „szydercy" (BP: „złośliwcy"), a więc ludzie, którzy sami stali się złymi i „szyderstwem" podkopują wiarę i uczciwość ludzi prostych.

„Głupcy" (*kesîlîm*), to kategoria ludzi najbardziej pogrążonych w złem. Zadufani w sobie, pełni pychy i pewności siebie żyją w „nienawiści" do „wiedzy" (*dā'at*), czyli do Bożej prawdy (por. Ps 14 (13), 1: „Rzekł głupi w sercu swoim: »Nie ma Boga«). To „wojujący bezbożnicy", dla których nie ma poszanowania dla wartości i świętości religijnych, gdyż „pogardzają nauką" (Bożą; por. BT w. 22b). Lecz właśnie ta „pewność siebie głupców prowadzi ich do zguby" (w. 32 b, BP).

[9] Por. ks. St. Potocki, *Rady mądrości*, s. 62.

Do tych wszystkich zwraca się Mądrość z wezwaniem: „Nawróćcie się" (BP, w. 23a) zapewniając, że to nawrócenie umożliwi im otrzymanie „ducha" Mądrości. A zatem mimo tak głębokiego ich upadku, Mądrość nie rezygnuje z nich i ofiaruje swoją skuteczną pomoc: „nauczę was moich zaleceń" (BT w. 23b).

Po tym wezwaniu następują wszakże bezpośrednio surowe groźby, zawierające oskarżenie o zlekceważenie i odrzucenie ofiarowanej przez Mądrość natychmiastowej pomocy oraz wyrok – zapowiedź pozbawienia tej pomocy na przyszłość, ponieważ... „prosiłam, lecz wyście nie dbali... gardziliście każdą moją radą, nie chcieliście (przyjąć) moich upomnień: więc i ja waszą klęskę wyszydzę, zadrwię sobie z waszej bojaźni (24–26, BT), gdy spadnie na was przerażenie jak burza (BP), a wasza zagłada jak huragan, gdy spotka was ucisk i boleść: (w. 27, por. BP i BT). Wtedy za późno już będzie szukać pomocy „Mądrości", jak to dosadnie wyraża autor Prz w dalszych słowach: „Wtedy będą mnie prosić – lecz ja nie odpowiem" (w. 28, BT) i szukać – lecz mnie nie znajdą".

Mądrość zapowiada więc, że w momencie „zagłady" pozostanie nieczuła wobec ich nieszczęścia, „gdyż wiedzy nienawidzili, gardzili bojaźnią Jahwe, nie poszli za mymi radami, zlekceważyli moje napomnienie" (w. 29–30, BT). „Zagłada" zaś, której ulegną padnie na nich z własnej ich winy: „a tak jeść będą owoce postępowania swojego i nasycą się knowaniami swemi" (w. 32)[10].

Swego przemówienia nie kończy Mądrość wyrokiem na prostaków, szyderców i głupców, którzy nie słuchają jej pouczeń sprowadzając na siebie zagładę. Ostatnie jej słowo to zapowiedź pomyślności dla ludzi sprawiedliwych, którzy są posłuszni jej pouczeniom: „kto mnie słucha, odpoczywa w spokoju, bezpieczny przed nieszczęściem" (w. 33, BP).

[10] Tłum. ks. P. Stach, *Pismo Święte*, Poznań 1938, t. III, s. 367.

Księga Koheleta (Eklezjastes)

„Boga się bój i Jego przykazań przestrzegaj, bo cały w tym człowiek."
(Koh 12,13)

1. Tytuł i przegląd treści

Hebrajskie słowo Kohelet (LXX: *Eklezjastes*, Wlg *Ecclesiastes*) prawdopodobnie nawiązuje do posługi, jaką autor księgi spełniał w izraelskim zgromadzeniu religijnym (*qāhāl*). Mimo żeńskiej końcówki w hebrajskim umiesłowie qohelet chodzi zapewne o „kaznodzieję", jak uwydatniają to niektóre przekłady, np. niemiecki: *Der Prediger*[1].

Zaliczoną do ksiąg liturgicznych tzw. *megillot* odczytywano księgę Koheleta publicznie w trzecim dniu świąt namiotów. W treści swej nie nawiązuje jednak do istotnych dla Izraela spraw, jak: przymierze, prawo i kult, ani do wydarzeń z historii narodu wybranego. Przedmiotem jej treści są bowiem refleksje mądrościowe o wartości i celowości życia człowieka, a przede wszystkim zagadnienie, jak uczynić je „szczęśliwym". Beznadziejne wszakże jest to usiłowanie, jak już w pierwszych słowach wyznaje sam autor głosząc pesymistyczną tezę: „Marność nad marnościami – wszystko marność" (1,2) i stawiając bolesne pytanie: „Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu, jaki zadaje sobie pod słońcem?" (1,3).

W następnych zaś strofach (1,4–11, stanowiących wprowadzenie do całego utworu, zawierających przegląd jego treści, przytacza uzasadnienie powyższej tezy, że trud człowieka nie przynosi mu korzyści. Stwierdza bowiem, że nie ma człowiek stałego miejsca na ziemi, gdyż: „pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi" oraz, że: „nic zgoła nowego nie ma pod słońcem", a także: nawet „nie ma pamięci o tych, co dawniej byli" (1,4.9.11).

---

[1] Por. ks. Fr. Sawicki, *Der Prediger, Schopenhauer und E. Hartmann oder Biblischer und moderner Pessimismus*, Fulda 1903.

Powyższe stwierdzenie można uważać za klucz do podziału treści całego dzieła Koheleta, w którym przedstawia on:

1. marność – znikomość rzeczy i wartości ziemskich: mądrości, pracy i przyjemności: „Nie wzbraniałem sercu memu żadnej radości... A oto: wszystko to marność i pogoń za wiatrem!" (2,10.11), „Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, którą mozoli się pod słońcem?" (2,22) – 1,12–2,26.

2. marność życia ludzkiego – nie ma trwałego dziedzictwa na ziemi dla człowieka: „Wszystko ma swój czas... Jest czas rodzenia i umierania... Powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca" (3,1.2.20). „Jak wyszedł z łona swej matki nagi, tak znowu odejdzie, jak przyszedł i nie wyniesie z swej pracy niczego, co mógłby zabrać ze sobą" (5,14) – 3,1 – 5,19.

3. marność losu człowieka – nic na ziemi nie zaspokoi człowieczego pragnienia szczęścia: „Użyczył Bóg komuś bogactwa i skarbów i sławy... lecz człowiek obcy tego używa. To marność i przykre cierpienie. (...) Wszelka praca człowieka dla jego ust, a jednak żądza jego nie zaspokojona" (6,2.7). „Człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trudzi, by szukać – nie zbada" (8,17). „Serce synów ludzkich pełne jest zła i głupota w ich sercu, dopóki żyją. A potem – do zmarłych!" (9,3) – 6,1–9,10.

4. marność ludzkiej roztropności – „... widziałem pod słońcem, że to nie chyżym bieg się udaje i nie waleczni w walce zwyciężają. Tak samo nie mędrcom chleb się dostaje w udziale..." (9,11). „Nieżywa mucha zepsuje naczynie wonnego olejku. Bardziej niż mądrość, niż sława, zaważy trochę głupoty" (10,1). „... Jest zło ze strony władcy: wynosi się głupotę na stanowiska wysokie, podczas gdy zdolni siedzą nisko" (10,5). „...Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Bożego, który sprawuje wszystko" (11,5). „...Ciesz się młodzieńcze w młodości swojej... I chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga; lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg" (11,9). „Pomnij jednak na Stwórcę swego w dniach swej młodości" (12,1) – 9,11–12,8.

Epilog:

a) zwięzła charakterystyka Koheleta: „Kohelet był mędrcem, wpajał także wiedzę ludowi... Starał się Kohelet znaleźć słowa piękne i rzetelnie napisać słowa prawdy" (12,9.10).

b) końcowe napomnienie: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek! Bóg bowiem każdą sprawę wezwie na sąd, wszystko, choć ukryte: czy dobre było, czy złe" (12,13–14) – 12,9–14.

2. Autor, czas i miejsce powstania

Dużo trudności sprawia układ treści Księgi Koheleta. Wydaje się bowiem, że nie ma w niej logicznego związku między poszczególnymi wypowiedziami. Z tej racji niektórzy uczeni uważali, że Księga ta jest dziełem kilku autorów. Przeważa jednak pogląd, że jest ona dziełem jednego autora. Do XIX w. przypisywano ją Salomonowi na podstawie wypowiedzi Koh 1,1: „Słowa Koheleta, syna Dawida, króla w Jeruzalem" oraz Koh 2,3–8 w oparciu o relację 1 Krl 3,1 – 7,51 i 10,1 –29. Obecnie wypowiedzi Koh 1,1 i 2,3–8 uczeni uznają za konwencję literacką i odmawiają Salomonowi autorstwa Księgi Koheleta. Zarówno bowiem późnohebrajskie słownictwo, podobne do języka Miszny, z naleciałościami aramajskimi i słowami perskimi, jak i treść Księgi świadczą przeciwko autorstwu Salomona. Z osobą króla Salomona bowiem trudno pogodzić negatywne wypowiedzi Koh na temat króla i jego urzędników oraz o ucisku jego poddanych, jakie znajdujemy w Koh 3,16; 4,1. 13–16; 5,7–8; a szczególnie 10,5: „Jest zło – ... to błąd ze strony władcy: wynosi się głupotę na stanowiska wysobie, podczas gdy zdolni siedzą nisko" (por. 10,4–20).

Współcześnie przyjmuje się prawie jednomyślnie pogląd, że Koh jest dziełem nieznanego autora z III wieku przed Chr. W ujęciu bowiem tematu Koh można dopatrzeć się wpływów greckich, hellenistycznych. Przemawia za tym także późnohebrajski język i poruszana w niej problematyka religijna o odpłacie i odpowiedzialności znamionująca późniejszą epokę rozwoju myśli religijnej Izraela. Z palestyńskiego natomiast kolorytu jej treści większość uczonych wnioskuje, że Palestynę należy uznać za środowisko, w którym Księga ta powstała.

3. Rodzaj literacki i doktryna Koheleta

W układzie treści Koh niełatwo znaleźć jakiś porządek logiczny. Cechuje ją raczej swobodny bieg myśli, jakby odbicie wysiłku umysłu zmagającego się z trudnościami. Struktura literacka Księgi nie jest przejrzysta, a niektóre wypowiedzi zdają się nawet sprzeczne z sobą. Sądzono, że autor posłużył się tu metodą filozoficzną na wzór greckiej diatryby, jakby rozmowy z fikcyjnym oponentem. Dlatego przedstawia różne, nawet sprzeczne ze sobą zdania, naświetlając problemy z różnego punktu widzenia. Koh jednak nie jest zbiorem przygodnych pouczeń, lecz raczej jednolitym dziełem, owocem głębokiej refleksji nad znikomością rzeczy ziemskich, w którym autor podejmuje problem osobistej odpłaty.

Księga Koheleta, następująca po Księdze Hioba, kontynuuje problem osobistej odpłaty poprzez podważanie tradycyjnej nauki o odpłacie już tu, na ziemi. Hiob wykazał, że cierpienie człowieka wcale nie świadczy, że ten człowiek popełnił jakiś grzech. Cierpienie bowiem może być całkowicie niezależne od winy człowieka i spada zarówno na grzesznika, jak i na człowieka sprawiedliwego. Księga Hioba „ukazała również, że cierpienie choć przez człowieka trudne do zrozumienia i przyjęcia, ma sens którego człowiek nie może poznać, ale zna go Bóg"[2].

Hiob natomiast nie był w stanie wyjaśnić, co z nagrodą człowieka sprawiedliwego. Kohelet podejmuje ten problem i kwestionuje pogląd tradycyjnej nauki, że człowiek sprawiedliwy musi być szczęśliwy, a szczęście na ziemi stanowi odpłatę za jego dobre postępowanie. Przedstawia w tym celu znikomość rzeczy ziemskich i wykazuje, że nie mogą one dać prawdziwego szczęścia człowiekowi.

Zwraca bowiem uwagę na fakt, że gdy jakiś człowiek – nawet człowiek sprawiedliwy – ma wszystko, czego pragnie, wcale nie jest zadowolonym[3]. Zawsze czegoś mu brak i zawsze za czymś tęskni i czegoś jeszcze oczekuje i za czymś się ubiega gdyż: „Nie nasyci się oko patrzeniem ani ucho nie napełni słuchaniem" (1,8) „a... żądza jego nie zaspokojona" (6,7b).

---

[2] Ks. T. Jelonek, *Kohelet i Syrach*, Kraków 1992, s. 7.
[3] Por. W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 246.

Zastosowanie metody radykalnej krytyki wobec zawartych w Księdze wypowiedzi sprawiło, że upatrywano u Koheleta istnienie błędnych poglądów greckich kierunków filozoficznych, jak sceptycyzm, pesymizm, hedonizm. Znajdujemy w niej jednak wypowiedzi przeciwne owym błędom. Nie jest więc Koh bynajmniej skrajnym sceptykiem, choć wydaje się wątpić w sens życia i możliwość poznania (1,17; 7,1 n; 8,17). Wyznaje jednak głęboką wiarę w Boga, jako najwyższego Dawcę życia i wszelkich dóbr, Który „uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, także wieczność włożył w ich serce, tak jednak, że człowiek nie zdoła pojąć dzieła, które uczynił Bóg od początku do końca" (3,11, BP) i Który okaże się sprawiedliwym Sędzią wszystkich, gdyż „zarówno sprawiedliwego jak i bezbożnego będzie sądził Bóg..." (3,17).

Nie podziela też Koh poglądów hedonistów. Nie zaleca bowiem korzystania z rzeczy ziemskich i używania przyjemności życia jako jego celu, lecz głosi, że są one darem Bożym dla utrzymania życia i podtrzymywania w troskach i biedach doli ludzkiej, kiedy wyznaje, że „nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił i duszy swej pozwolił zażywać szczęścia przy swojej pracy. Zobaczyłem też, że z ręki Bożej to pochodzi" (2,24; por. 3,12–13; 5,18–19; 9,7). Uznaje jednak ich niewystarczalność i potępia ich nadużywanie, gdy zaleca: „Ciesz się młodzieńcze, w młodości swojej... i chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga, lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg" (11,9; por. 12,13–14).

Nie jest więc Kohelet ani sceptykiem, ani hedonistą – epikurejczykiem, a także nie jest pesymistą. Uwaga jego jest wprawdzie zwrócona na ciemne i słabe strony życia ludzkiego, lecz jest to pesymizm umiarkowany. Przez swoje pesymistyczne wypowiedzi zwraca się przeciwko mędrcom i podważa ich skrajny optymizm, uznający możliwość pełnego szczęścia w ramach ziemskiego życia człowieka. Wykazuje więc, że wszystko co człowiek może osiągnąć tu na ziemi, nie jest warte jego zbyt wytężonych zabiegów: „widziałem... że to nie chyżym bieg się udaje i nie waleczni w walce zwyciężają... nie mędrcom chleb się dostaje w udziale ani rozumnym bogactwo..." (9,11). I stawia bardzo wymowne pytanie: „Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu i z pracy ducha swego, którą mozoli się pod słońcem?" (2,22).

Dostrzega on jednak i uwydatnia także pozytywne strony życia ludzkiego. Uznaje, że życie jest wielkim dobrem. Wierzy w Opatrzność i opiekę Boga nad ludźmi, którzy Jemu się oddają: „i to poznałem, że szczęści się tym, którzy Boga się boją, dlatego, że się Go boją" (8,12). „Bo człowiekowi, który Mu jest miły daje On mądrość i wiedzę, i radość" (2,26). Wskazuje też na pełną zależność człowieka od Boga w życiu: „Zobaczyłem też, że z ręki Bożej to pochodzi. Bo któż może jeść, któż może używać, a nie być od Niego zależnym?" (2,24–25). Mocno też podkreśla, że pomyślność, powodzenie, szczęście ziemskie nie należy się człowiekowi i trzeba przyjmować wszystko, co Bóg daje. Zaleca jednak zasadę zdrowego umiaru wobec rzeczy i spraw ziemskich oraz psychicznego dystansu wobec zmienności losu: „Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a wiedzie ci się źle, wtedy to rozważ: zarówno jedno jak i drugie sprawia Bóg... Nie bądź przesadnie sprawiedliwy i nie uważaj się za zbyt mądrego!" (7,14. 16a; por. 3,22; 5,14. 17–18). „Nie bądź występny i nie bądź głupi. Dlaczego miałbyś umrzeć przedwcześnie?" (7,17)[4]. Umiarkowanie i właściwa ocena rzeczy ziemskich stanowią zatem główną zasadę doktryny Koheleta.

Jest on więc realistą, który zna i dobre, i złe strony życia, ale stoi mocno na gruncie wiary w Boga. Celem zaś jego dociekań jest ugruntowanie tej wiary, co najdobitniej ujął w zakończeniu: „Boga się bój i przykazań jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!" (12,13). Świadectwem jego głębokiej religijności jest też między innymi pouczenie dotyczące właściwej postawy duchowej przy spełnianiu kultu Bożego: „Zważaj na krok swój, gdy idziesz do domu Bożego. Zbliżyć się, aby słuchać, jest rzeczą lepszą niż ofiara głupców... Nie bądź pochopny w słowach, a serce twe niechaj nie będzie zbyt skore, by wypowiedzieć słowo przed obliczem Boga, bo Bóg jest w niebie, a ty na ziemi" (4,17–5,1).

Dzieło Koheleta uważa się za przygotowanie drogi dla Ewangelii. Rozważania jego bowiem „wykazują niedosyt dotychczasowych rozwiązań filozoficzno-etycznych i równocześnie stanowią dowód na istnienie podświadomej tęsknoty ówczesnych ludzi za Objawieniem wyższym nowotestamentalnym"[5]. Nie rozwiązał on problemu odpłaty, lecz pełni rolę

[4] Wg ks. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 149.

[5] Ks. Jan Drozd, *Księga Koheleta, Pismo Św.*, Poznań 1992, s. 502.

opatrznościową. Nie dotarł do progu Ewangelii, ale „słuszne jest stwierdzenie, że zanim można było pojąć słowa: „Błogosławieni ubodzy" (Mt 5,3), trzeba było najpierw uznać, że wyrażenie: „»Błogosławieni bogaci« – nie jest prawdą"[6].

4. Nauczanie Koheleta

Myśl przewodnią Koheleta wyraża dobitnie motto: „Marność nad marnościami – wszystko marność" (1,2). W tym powiedzeniu ujmuje on rezultat swoich rozważań nad sensem życia ludzkiego, nad pytaniem: jaka jest droga do prawdziwego szczęścia. Na powyższe pytanie nie znajduje jednak odpowiedzi. Wszystko bowiem, co dzieje się w przyrodzie i wszystko co czyni i o co ubiega się człowiek wydaje się bezsensowne.

Prawdziwego szczęścia nie może dać człowiekowi mądrość, gdyż poddany jest prawom natury, których dokładnie poznać nie może, „a kto przysparza wiedzy – przysparza i cierpień, bo w wielkiej mądrości wiele utrapienia" (1,18 b. a.), a w końcu „czyż nie umiera mędrzec tak samo jak i głupiec?" (2,16).

Nie mogą dać człowiekowi pełnego szczęścia bogactwa i rozkosze, bo kiedy umrze musi je zostawić „człowiekowi, co przyjdzie po mnie" (2,18). Nie zapewnia szczęścia ani pracowitość, ani sprawiedliwość, bo na świecie panuje ucisk i niesprawiedliwość: „... widziałem wszystkie uciski, jakie pod słońcem się zdarzają. I oto: łzy uciśnionych... ręka ciemiężców twarda, a nie ma pocieszyciela..." (4,1). „Zobaczyłem też, że wszelki trud i wszelkie powodzenie w pracy rodzi u bliźniego zazdrość... (4,4) a nie ma końca wszelkiej jego pracy i oko jego nie syci się bogactwem..." (4,8; por. 2,4–11).

W końcu zaś na wszystkim śmierć nieubłaganie położy swą rękę, albowiem „wszystko ma swój czas... jest czas rodzenia i czas umierania" (3,1.2). Nie wiadomo zaś, jaki jest los człowieka po śmierci, gdyż: „powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca" (3,20). Winien więc człowiek roztropnie używać dóbr, jakie dał mu Bóg, bo „zarówno sprawiedliwego, jak i bezbożnego będzie sądził Bóg" (3,17).

[6] W. Harrington, *Klucz do Biblii*, s. 246.

Człowiek znajduje się pomiędzy czasem, który kieruje nim według z góry ustalonego planu: „na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony" (3,18), a wiecznością albowiem Bóg... „także wieczność (*'olam*) włożył w ich serce..." (3,11 b; BP).

Na ziemi człowiek nie ma trwałego miejsca, a tylko jakiś swój dział (hebr. *hēleq*: 2,10.21; 3,22; 5,17; 9,6.9), jako dar „który Bóg mu użyczył" (5,17). Po śmierci ta część (dział) przechodzi do innych żyjących (2,21). Zmarli bowiem nie mają już żadnego udziału (hebr. *hēleq*) w tym „wszystkim cokolwiek się dzieje pod słońcem" (9,6). W życiu na ziemi są sytuacje i rzeczy lepsze i gorsze (7,1–29) i w tym położeniu człowiek mądry korzysta z radości życia, gdyż wie, że „w Szeolu, do którego zmierza, nic się nie dzieje i o niczym się nie wie" (9,10). Pamięć zaś o dniach złych powinna mobilizować do wykorzystania przeżyć radosnych (11,9). Nade wszystko należy jednak już od młodości pamiętać o Bogu, gdyż w chwili śmierci ciało wróci do ziemi „a duch powróci do Boga, Który go dał" (12,7) i Który „będzie go sądził" (11,19)[7].

Myśl o umieraniu i o śmierci występuje kilka razy u Koheleta (por. 2,16; 3,2; 7,1.17; 8,8; 9,5). W najbardziej szokującej formie ujęta została w wypowiedzi Koh 3,18–22, w której autor zdaje się zajmować pozycję skrajnego materializmu głosząc, że ludzie sami z siebie są tylko zwierzętami: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt. Powstało wszystko z prochu i do prochu znów wraca" (3,18 d – 20).

Wypowiedź powyższa sprawia poważne trudności nasuwajac przypuszczenie, że autor nie wierzy w nieśmiertelność ludzkiej duszy. Z innych jednak wypowiedzi wynika, że przyjmuje on tę prawdę bez zastrzeżeń (por. 3,11 wg BP: „także wieczność włożył w ich serce", t. II, s. 509; wyd. 3; 3,17; 12,7). Jeżeli zatem w 3,19 głosi, że nie ma różnicy między ludźmi i zwierzętami i „jednaka jest śmierć jednego i drugiego" (BP), to nie można rozumieć tego jako zaprzeczenie nieśmiertelności duszy ludzkiej. W zestawieniu bowiem z innymi jego wypowiedziami należy tę wypowiedź pojmować jako odnoszącą się jedynie do zewnętrznych i cielesnych

[7] Por. ks. St. Potocki, *Wstęp PŚST*, Poznań 1990, s. 453/4.

właściwości: że ludzie i zwierzęta mają „ten sam oddech życia" (BP: „tchnienie") tj. życie, które w jednych i drugich wygasa przy śmierci tak, iż ciało i ludzi, i zwierząt zamienia się w proch. Wypowiedź powyższa nie odnosi się zatem do losu duszy człowieka.

Dla właściwego zrozumienia tej wypowiedzi Koheleta trzeba zwrócić uwagę na właściwe znaczenie dwóch terminów hebrajskich odnoszących się do pierwiastka ożywiającego w człowieku tj. *rûach* i *nefesz*: 1) *rûach* to przede wszystkim tchnienie materialne i fizyczne, tchnienie nozdrzy, które daje życie i którego ustanie powoduje śmierć (por. Hi 34,14–15; Ps 104,29–30); 2) *nefesz* natomiast jest określeniem rodzajowym osoby i istoty człowieka: gdy istota ludzka została ożywiona tchnieniem, staje się istotą żyjącą (*nefesz hājjāh*: Rdz 1,20; 2,7.19), kiedy zaś tchnienie ustaje, staje się ona istotą umarłą, martwą (*nefesz mēt*: Kpł 21,11; Lb 6,6)[8].

Zgodnie z powyższym Kohelet może także stawiać pytanie: „Któż wie, czy dech życia synów człowieczych ulatuje ku górze, a dech życia zwierząt zstępuje w dół ku ziemi?" (3,21, BP). Wypowiada się tu bowiem według terminologii ludowej, a nie filozoficznej czy teologicznej.

Nasza trudność rodzi się stąd, że w słowach Koheleta doszukujemy się określenia, które odpowiada pierwiastkowi duchowemu, nieśmiertelnemu, obdarzonemu istnieniem niezależnym od ciała, czyli temu, co my według naszych pojęć nazywamy duszą. Znamienne jest jednak, że chociaż w Starym Testamencie nie mamy teoretycznych rozważań nad pojęciem substancji duszy, a używane terminy *nefesz* i *rûach* nie wyrażają ściśle tego pojęcia, mimo to znajdujemy w Księgach Starego Testamentu głębokie przekonanie, że człowiek żyje po śmierci, gdyż idzie do Szeolu (9,10; por. np. Ps 86,13; Ez 32; Syr 14,16).

Odnośnie pytania w w. 21: dokąd idzie dech życia ludzi i zwierząt, zdaniem P. Grelot, Kohelet polemizuje tu z teorią stoików, według której oddech życiowy człowieka pochodzi z nieba astralnego, do którego wraca po śmierci człowieka"[9]. Powyższe przypuszczenie suponuje tezę o późniejszym powstaniu Księgi, w okresie III, a nawet II wieku przed Chrystusem, kiedy filozoficzna myśl grecka zajmowała umysły Żydów.

[8] Por. BP[3], s. 510.

[9] Por. M. Filipiak, *Teologia Księgi Koheleta*, PŚST, 2, Poznań 1986, s. 126.

W treści zaś Koheleta znamienne jest również, że ani razu nie używa on imienia własnego Boga Izraela Jahwe, a wyłącznie posługuje się słowem *'Elohîm*, wspólnym z określeniami bogów pogańskich. Nie nawiązuje również wcale do istotnych dla religii Izraela spraw, jak przymierze, prawo, kult religijny. Nie ma w niej także wypowiedzi nawiązujących do historii Izraela. Szczególnie zaś uderza u Koheleta koncepcja czasu, rozumianego jako zjawisko wiecznych powrotów: „Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi (1,4)... Słońce wschodzi i zachodzi, i na miejsce swoje spieszy z powrotem i znowu tam wschodzi i znowu wraca na drogę swojego krążenia (1,6.d)... To, co było, jest tym, co będzie, a to co się stało, jest tym, co znowu się stanie; więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem" (1,9). Mamy tu wyraźne nawiązanie do pozabiblijnej koncepcji czasu, przełamanej przez biblijną koncepcję linearną. W biblijnym ujęciu czasu wszystko ma swój początek i zmierza bez powrotów do swego końca. Powyższe linearne pojęcie czasu wiąże się z biblijną nauką o zbawieniu, dokonującym się w historii ludzkości poprzez Boże interwencje, poprzez które dokonuje się rozwój idei zbawienia aż do jej wypełnienia w dziele Odkupienia w Nowym Testamencie.

Powyższe elementy Koheleta mogą zapewne stanowić cenne świadectwo usiłowań otwierania się myśli starotestamentalnej na mentalność narodów obcych dla przybliżenia im Bożego Objawienia.

Pieśń nad Pieśniami

„Jak śmierć potężna jest miłość" (Pnp 8,6)

1. Nazwa, treść, rodzaj literacki

N a z w a Pieśń nad Pieśniami, jako przekład hebr. *Szir haszszirim*, LXX *Asma asmaton* i Wlg *Canticum canticorum* (dosł. „Pieśń pieśni"), jest hebrajską formą superlatywu, który można by oddać przez określenie „Pieśń najpiękniejsza" lub najbardziej wzniosła. W takim ujęciu nazwa powyższa zawiera w sobie odzwierciedlenie poglądów co do znaczenia Pieśni nad Pieśniami ze strony tych, którzy jej tę nazwę nadali.

T r e ś ć Pieśni nad Pieśniami przedstawia miłość oblubieńca i oblubienicy, którzy w dialogach i monologach spisanych w formie poetyckiej wypowiadają wzajemne uczucia miłości, tęsknoty i radości oraz wysławiają wzajemnie swoją piękność.

Na całość utworu składa się oprócz wstępu 1,1–4 i zakończenia 8,8–14 pięć wyraźnie odrębnych pieśni. Podobnie jak w klasycznym teatrze występuje także chór, akcja zaś toczy się w samej Jerozolimie i poza nią (np. w ogrodzie, w szałasie pasterskim). Autor jednak nie przywiązuje wielkiej wagi do akcji i tylko ją zarysowuje, ale stara się głównie nakreślić charaktery oblubieńców oraz ich miłość. Cały utwór składa się z luźnych scen nie powiązanych ze sobą logicznie.

R o d z a j l i t e r a c k i Pieśni nad Pieśniami nie jest jasno określony. Jedni dowodzą, że jest ona zbiorem ludowych pieśni weselnych. Inni zaś mniemają, że jest to utwór dramatyczny skomponowany na uroczystość jakiejś wybitnej osobistości.

Uznaniu Pieśni nad Pieśniami za utwór dramatyczny sprzeciwia się brak w nim akcji, a także brak wyraźnie zarysowanego konfliktu oraz rozwiązania intrygi. Jedność natomiast utworu, za którą przemawia wystę-

powanie tych samych osób oraz jedność języka i stylu, przemawia przeciwko traktowaniu Pieśni nad Pieśniami jako luźnego zbioru pieśni. Rodzaj literacki Pieśni nad Pieśniami jest złożony: jest on alegorią parabolizującą, zawierającą elementy liryczne (opis uczuć, przemówienia) i dramatyczne (monologi, dialogi, chór). Zdaniem Czesława Miłosza Pieśń nad Pieśniami „wolno nazwać poematem symbolicznym, do odczytania równoczesnego na kilku poziomach. Te różne poziomy wzmacniają się i wzbogacają wzajemnie"[1].

2. Powstanie

Autorstwo Pieśni nad Pieśniami – wzmianka w tytule 1,1 przypisuje królowi Salomonowi, za czym opowiadała się tradycja żydowska (Talmud, Targum, midrasz) oraz wielu autorów dawniejszych. Sugerowano się także licznymi w Pnp aluzjami do epoki króla Salomona. „Wykwintna forma poetycka każe się domyślać, że autor był powiązany ze środowiskiem dworskim i pisał na jego użytek" (BP), a nastrój pokoju i bezpieczeństwa, którym przesycony jest jego utwór, pozwala przypuszczać, że nawet chodzi o okres Salomona.

Istnieją jednak poważne racje, które sprzeciwiają się autorstwu Salomona, a wzmiankę w tytule 1,1 każą uznawać za fikcję literacką. Język hebrajski Pieśni nad Pieśniami zdradza okres po niewoli babilońskiej. Znajdujemy w nim bowiem wyrazy aramejskie, perskie, a nawet greckie. Poza tym, jeśli Pieśń nad Pieśniami w obrazie związku oblubieńców ma wyrażać ideę związku Jahwe z Izraelem, to powyższe zobrazowanie nie byłoby możliwe przed wiekiem ósmym, albowiem dopiero od ósmego wieku zaczęto porównywać przymierze Jahwe z Izraelem do małżeństwa (zob. Oz 2,2 n; por. Iz 54,6; Jr 2,2; Ez 16,6).

Uwzględniając powyższe wydaje się, że Pieśń nad Pieśniami była utworem znanym od dawna, który pod wpływem nauk Proroków otrzymał nową interpretację i prawdopodobnie został od nowa opracowany. Ślady przeróbki zachowały się w budowie pewnych fragmentów, które obecnie sprawiają wrażenie sztucznie obciętych np. 4,1–5,8; 6,4–7; 7,1–6.

[1] Czesław Miłosz, *Księgi pięciu megilot*, Paris 1982, s. 25.

3. Myśl przewodnia Pieśni nad Pieśniami

Interpretacja Pieśni nad Pieśniami nasuwa poważne trudności, gdyż treść jej nie zawiera żadnego elementu religijnego. Nie ma w niej żadnej wzmianki o Bogu, ani o narodzie wybranym i nie ma w niej żadnej myśli religijnej.

Dlatego w ostatnich dziesiątkach lat wielu egzegetów przyjęło tzw. interpretację naturalną Pieśni nad Pieśniami tłumacząc jej znaczenie w sensie d o s ł o w n y m, jako pochwałę wyłącznie ludzkiej miłości oblubieńczej. Miłość oblubieńcza bowiem związana z małżeństwem była niewątpliwie zamierzona przez Boga–Stwórcę (Rdz 1,28; 2,18 n). Jest więc sama w sobie rzeczą dobrą, a jej pochwała w Pieśni nad Pieśniami, jest wciąż aktualna. Przedstawiając piękną, pełną i osobową miłość oblubieńczą, ciągle tworzoną i otwartą na nowe horyzonty Pieśń nad Pieśniami może wiele powiedzieć ludziom naszych czasów... W chrześcijańskiej bowiem lekturze Pieśni nad Pieśniami „ona i on, bez własnego imienia, to wszystkie małżeństwa historii, które powtarzają cud miłości[2].

Inną metodą interpretacji stosowaną przez egzegetów jest metoda alegoryczna. Pisarze chrześcijańscy metodę alegorycznego tłumaczenia Pieśni nad Pieśniami przejęli od uczonych żydowskich, którzy uznawali, że jest to najpiękniejsza Pieśń, ponieważ opiewa miłość między Bogiem i Ludem Bożym. Trudno w historii egzegezy uchwycić moment włączenia Pieśni nad Pieśniami do Pisma Świętego. Prawdopodobnie pierwotny utwór poetycki znalazł zastosowanie religijne w okresie późniejszym pod wpływem nauki proroków o szczególnym stosunku Jahwe do narodu wybranego, przyrównanym do małżeństwa (Oz 2,2n; Iz 54,6; Jr 2,2; Ez 16,16). Poddając pod tym aspektem analizie treść Pieśni nad Pieśniami odkryto w niej pewne elementy alegoryczne mające odniesienie do Boga i narodu wybranego:

a) Pieśń nad Pieśniami przedstawia niezwykle gorącą miłość wzajemną oblubieńców. Mimo, że na pierwsze wrażenie zawiera ona elementy erotyczne i zdawałoby się, że dąży do fizycznego zjednoczenia, ma ona jednak charakter wyłącznie idealny i duchowy. Zasadniczą rolę odgrywa tu moment wspólnego przebywania i radowania się sobą.

---

[2] L. A. Schökel, *Cantico...*, s. 424; za: ks. J. Warzecha, *Pieśni Izraela*, s. 171.

b) Jest to miłość pomiędzy osobami, które dzieli wielka różnica społeczna. Oblubieniec występuje jako król, a oblubienica jest przedstawiona jako biedna dziewczyna z ludu, pozbawiona ojca i zdana na łaskę braci, którzy jej nie kochają i wykorzystują do ciężkiej pracy w winnicy w skwarze słońca: „Nie baczcie na to, że jestem czarniawa, to słońce spaliło mnie. Synowie mojej matki pogniewali się na mnie. Postawili mnie na straży winnic, a własnej winnicy nie ustrzegłam"[3] (1,6; por. 8,8–13).

c) jest to jednak coś więcej aniżeli nierówność społeczna. Autor przedstawia bowiem Oblubieńca nie tylko jako króla (1,2.3.4.12; 3,6–11), ale jednocześnie i jako pasterza (1,7; 2,7.8–17), i jako tajemniczą zjawę pozaziemską (2,8 n; 3,6; 5,1m). Przychodzi on i znika w sposób nagły i nieoczekiwany (2,8 n; 3,1n). Jest „promienny bielą" (5,10, BP) i pachnie drogocennymi maściami i olejkami (1,3.12) oraz spełnia czynności w pojęciu autora symboliczne, np. zrywa lilie, mirrę z balsamem, spożywa świeży miód (5,1) i przechadza się w ogrodach pachnących balsamem pośród lilii (6,2), orzechów (6,11), i świeżych winnic (7,13), i nad źródłami żywej wody (4,14.15; por. BP); zob. np.: „Kiedy Król wśród swoich ucztuje, mój naród swoją wonność wydaje"[4] (1,12).

d) „Najbardziej charakterystycznym i niezwykłym rysem tego utworu jest czysta i całkowicie bezinteresowna miłość tajemniczego Oblubieńca do biednej, i opuszczonej pasterki, miłość z wolnego wyboru, i wielkiej łaskawości" (1,9–11.15; 2,2 n)[5].

Zawarte w Pieśni nad Pieśniami elementy alegoryczne, a szczególnie motyw miłości oblubieńczej dały podstawę do odczytywania i przeżywania jej wypowiedzi w sposób religijny przez pewne kręgi uczonych w Piśmie Św. w Izraelu i to chyba szczególnie wtedy, gdy odczytywali ją w powiązaniu z księgami prorockimi. Cała zaś Księga staje się więc dla nich „wielką metaforą", tzn. metaforą jako cała Księga, czyli wprawdzie w sposób ogólny i bez szczegółowych zastosowań, ale jednak z wyraźnym wydźwiękiem metaforycznym. Uczeni w Piśmie Św. przekazują Pieśń nad Pieśniami Ludowi Bożemu z interpretacją alegoryczną i coraz bardziej

[3] Tłum. Cz. Miłosz, *Księga pięciu megilot*, s. 17.
[4] Tłum. Cz. Miłosz, idem, s. 17.
[5] Por. BP², s. 472.

wyraźnie nadając jej znaczenie metaforyczne łączą ją z uznanymi już Księgami Pisma Św. W kontekście zaś Ksiąg Pisma Św. Pieśń nad Pieśniami uzyskuje już w sposób definitywny swój charakter sakralny.

Nic się w jej treści nie zmieniło, ale nadano jej wyraźnie sens symboliczny i metaforyczny, jako sens podstawowy. Odtąd Księga ta zaczyna wyrażać religijną świadomość Ludu Bożego, świadomość mającą swój fundament w Objawieniu. Działania zaś przedstawicieli, czy członków Ludu Bożego (tj. zapewne z kręgów uczonych w Piśmie Św.) nadające Pieśni nad Pieśniami sens symboliczny i wprowadzające ją do zbioru Ksiąg Pisma Św. należy traktować jako działanie pod natchnieniem Bożym.

Spory odnośnie kanoniczności Pieśni nad Pieśniami wśród uczonych żydowskich rozstrzygnięto ostatecznie po zburzeniu Jerozolimy na zgromadzeniu rabinów w Jamnii, gdzie wysoko jej znaczenie oszacował sławny rabin Akiba (+135 r. po Chr.), zaświadczając, że „Nikt w Izraelu nigdy nie kwestionował świętości Pieśni nad Pieśniami, bo wszystkie wieki nie są warte dnia, w którym Pieśń nad Pieśniami została dana Izraelowi. Bo wszystkie Pisma są święte, lecz Pieśń nad Pieśniami jest święta nad świętymi" (Miszna, Jadaim 3,5).

Metaforyczność czy typiczność nie eliminuje jednak sensu dosłownego. Sens dosłowny Pieśni nad Pieśniami to oblubieńcza miłość. Sens ten więc Pieśń nad Pieśniami zachowuje, ale teraz, kiedy jest Pismem świętym z podstawowym sensem symbolicznym, sens ten zachowuje w sposób specyficzny, otaczając atmosferą Bożą miłość oblubieńca i oblubienicy[6].

Pieśń nad Pieśniami nie jest jednak ścisłą alegorią, ale raczej alegoryzującą przypowieścią na podobieństwo przypowieści ewangelicznych, jak np.: o 10 pannach Mt 25,1–15; czy: o uczcie królewskiej Mt 22,14. Znajduje się w niej bowiem wiele szczegółów parabolicznych (przypowieściowych), opisowych, których nie należy interpretować. Tak np. oblubieniec oznacza Boga, oblubienica – Izraela, Lud Boży. Natomiast inne postacie, drugorzędne, jak „córki jerozolimskie" nie mają bliżej określonego znaczenia alegorycznego.

[6] Por. ks. J. Frankowski, *Pieśni Izraela*, 1988, s. 171–173.

Należy zaznaczyć, że już egzegeza żydowska tłumaczyła Pieśń nad Pieśniami również w znaczeniu mesjańskim. Zaliczona do pięciu Megilot odczytywana bowiem była publicznie w święta Paschy, w czasie których rozważano wybranie narodu izraelskiego, przymierze na Synaju a także obietnice mesjańskie.

W egzegezie chrześcijańskiej od zarania chrześcijaństwa poszerzono jej płaszczyzny znaczeniowe do osoby Chrystusa Pana, Jego Matki, Kościoła i do poszczególnych wiernych. Idąc za Ojcami Kościoła możemy wyodrębnić potrójną interpretację alegoryczną:

a) dogmatyczną: Jahwe – Izrael; Chrystus – Kościół;

b) ascetyczną (mistyczną): Bóg (Chrystus) – dusza;

c) Maryjną: Oblubienicą Najświętsza Maryja Panna.

Znamienne, że Pieśń nad Pieśniami jest jedną z Ksiąg najbardziej używanych w liturgii a także przez mistyków chrześcijańskich. „W Pieśni nad Pieśniami Bóg ukazuje ludziom symbolicznie, że życzy sobie zadzierzgnięcia najgłębszych uczuć w stosunku do ludzkości i poszczególnych ludzi"[7]. Albowiem jak podkreśla ks. prof. dr St. Potocki: „Opis miłości w Pieśni nad Pieśniami jest otwarty na pełną miłość, jaką dysponuje Bóg. Nic więc dziwnego, że w przeszłości, kiedy nauki biblijne i teologie nie osiągnęły jeszcze należytego poziomu, poemat interpretowano alegorycznie. Nadszedł jednak czas, aby oblubieńcy i małżonkowie dostrzegli zobowiązanie miłującego ich Boga we własnej miłości"[8].

[7] H. Graef, *Siedmiobarwna Tęcza*, 1966, s. 59.

[8] Ks. St. Potocki, *Rady mądrości*, Lublin, KUL, 1993, s. 180.

Księga Mądrości

„Sprawiedliwość nie podlega śmierci" (1,15)

1. Nazwa, autor, czas powstania

Nazwa „Księga Mądrości" jest tłumaczeniem z Wlg *Liber Sapientiae*. W dawnych rękopisach greckich znajdujemy nazwę *Sofia Salomonos*, a tłumaczenia syryjskie mają nazwę Wielka Mądrość lub Wielka Mądrość Salomona.

Grecki tytuł jest odbiciem powszechnego niegdyś, a opartego na niektórych wypowiedziach Księgi, przekonania, że autorem jej był król Salomon. Stwierdzono jednak, że przekonanie to nie ma uzasadnienia i przypisywanie jej treści Salomonowi jest fikcją literacką dla podniesienia wartości dzieła. W ten sposób bowiem autor pragnie umieścić siebie w rzędzie wielkich mędrców – nauczycieli Izraela.

Autorem był jakiś nieznany Żyd żyjący prawdopodobnie w Aleksandrii w Egipcie w drugim wieku przed Chr. Wykazuje to przede wszystkim język i styl oryginalny grecki oraz znajomość nauki, kultury, zwyczajów i warunków życia w Egipcie w czasach hellenistycznych, por. np. 2,8; 12,23–27; 15,18, a z drugiej strony doskonała znajomość Pisma Św. Prawdopodobnie autorem był tłumacz Księgi Syracha.

Czas powstania Księgi Mądrości ustala się szczególnie na podstawie wypowiedzi w 2,10 n; oraz 15,14 (por. 10,15; 16,4) o prześladowaniu sprawiedliwych. Prawdopodobnie bowiem są to aluzje do ucisku i prześladowania Żydów w Egipcie za Ptolomeusza X (108–88 przed Chr.) i Ptolomeusza XII (80–52 przed Chr.). Znamienne jednak, że nie znajdujemy w Księdze Mądrości żadnej aluzji do poglądów Filona, zwłaszcza do jego nauki o Logosie. Stąd powstanie Księgi Mądrości umieszcza się między r. 100–50 przed Chr. Nie została jednak przyjęta do hebrajskiego kanonu

Ksiąg Św. Napisana w języku greckim jest Księga Mądrości ostatnią Księgą Starego Testamentu co do czasu powstania.

2. Treść, rodzaj literacki

Treść Księgi Mądrości najstosowniej dzieli się na trzy części:

1) Życie doczesne i nagroda wieczna mądrych (tj. sprawiedliwych), a doczesność i kara wieczna bezbożnych 1,1–5,23.

2) Istota Mądrości, jej doniosłość i droga do osiągnięcia 6,1–9,18

3) Mądrość w dziejach ludzkości i w historii Izraela (10,1–19,22)[1].

1) Pierwsza część (1,5), zaczyna się wezwaniem do panujących, aby umiłowali mądrość (1,1–15) i ubiegali się o nią (6,1–21). Następnie w dwóch kontrastujących ze sobą fragmentach 1,16–2,24 i 4,20–5,23 autor przeciwstawia triumfowi doczesnemu bezbożnych wieczny triumf sprawiedliwych. W trzech zaś środkowych odcinkach 3,1–12; 3,13–4,6 i 4,7–19 stara się podać odpowiedź, której nadaremnie szukali Hiob, Kohelet i Syrach co do sensu cierpienia człowieka sprawiedliwego i powodzenia człowieka złego.

Treścią odpowiedzi jest stwierdzenie, przerzucające cały problem na płaszczyznę życia pozagrobowego, że sprawiedliwi otrzymają po śmierci w nagrodę szczęśliwe życie wieczne, a bezbożni straszliwy sąd i mękę wieczną (5,15–16; 4,19–20).

2) W drugiej części (6,1–9,18), po stwierdzeniu mędrca, iż Mądrości nie da się osiągnąć czysto ludzkimi siłami, ale otrzymał ją jako najcenniejszy dar Boży (6,22 – 7,14), następuje hymn pochwalny na część Mądrości (7,15 – 8,21) oraz wielka modlitwa Salomona o mądrość (9,1 – 9,18). W hymnie na cześć Mądrości autor opisuje jej przymioty oraz przedstawia korzyści płynące z mądrości.

Punkt kulminacyjny hymnu stanowi przedstawienie Mądrości jako osoby, obdarzonej niezwykłymi przymiotami odpowiadającymi atrybutom samego Boga. Mówi o niej, że jest: „tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wypływem chwały Wszechmogącego – odblaskiem wieczystej światło-

[1] Ks. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, PŚST VIII, 3, s. 39.

ści, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci (7,26) ... Wszystko może, wszystko odnawia (7,27)... wszystkim włada z dobrocią (8,1), obcuje z Bogiem i miłuje ją Władca wszechrzeczy (8,3), bo zna tajniki wiedzy Bożej i o dziełach Jego rozstrzyga" (8,4), Mądrość uczy człowieka i wzbudza w nim cnoty, a szczególnie roztropność i sprawiedliwość, przynosi mu różne dobra i zapewnia nieśmiertelność (8,5–21).

3) Trzecia część (10,1 – 19,22) kładzie nacisk na obiektywny charakter mądrości, jako Opatrzności Bożej, działającej w dziejach ludzkości, a szczególnie w historii zbawczej Izraela.

Rozważa w niej siedem przykładów zbawczego działania mądrości od Adama do wyjścia Izraelitów z Egiptu, wtrącając w ten zestaw rozważanie nad winą Egipcjan i Kananejczyków (11,15 – 12,27) oraz rozważanie nad niedorzecznością kultu bałwanów (13,1 – 15,19).

Następnie zestawia wiążące się ze sobą na zasadzie przyczynowości kary za grzechy Egipcjan i kontrastujące z nimi dobrodziejstwa dla Izraelitów (16,1 – 19,12).

W zakończeniu autor podkreśla, że moce natury służyły Bogu dla wymierzenia kary za występki poganom a nagrody za wierność Izraelowi (19,18–22).

Rodzaj literacki Księgi Mądrości trudno ustalić. Swą budową i formą przypomina bardziej Księgę Prorocką aniżeli traktat filozoficzny o mądrości. „Autor bowiem przemawia do czytelnika, zwierzając się ze swych przekonań i uczuć religijnych, snując refleksje osobiste, przeplatanę modlitwą[2]. Stąd „odnosi się wrażenie, że utwór jest rozważaniem naukowo-modlitewnym Izraelity, który ulegał wpływom hellenizacji w młodości, lecz gdy spostrzegł, że filozofia grecka, czy też w ogóle nauka pogańska nie rozwiązuje wielu zagadnień życia, pozostawiając w człowieku pustkę, powraca do wiary ojców, do religii, w której znajduje odpowiedź na dręczące pytania: Czym właściwie jest człowiek, jakie jest jego przeznaczenie i jaki powinien być jego stosunek do jedynego i prawdziwego Boga" (BP).

Księga Mądrości jest przede wszystkim utworem dydaktycznym, w którym autor posługuje się różnymi formami stylistycznymi, jak afory-

[2] Ks. Cz. Jakubiec, *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, s. 162.

zmy (np. 1,3; 3,11.15), pochwały mądrości (np. 6,12 n; 7,22 n), opisy sądu (4,20 n), opisy cudownej interwencji Boga (11,2 n; 16,1 n), sylogizm (6,17), definicja strachu (17,11), modlitwy, psalmy pochwalne, midrasz.

Jako całość Księga Mądrości przedstawia specjalny rodzaj literacki, znany w literaturze greckiej i rzymskiej pod nazwą *enkomion* (εγκωμιον) = pochwała. Pochwala ta ujęta została przez autora w trzech punktach: wstęp 1 – 5, *enkomion* 6 – 9, *synkrysis* 10 – 19. (*Synkrysis* oznacza „rozumowanie mające na celu wyraźne uwydatnienie wewnętrznej relacji dwóch przedmiotów, osób lub wydarzeń przez ostre ich przeciwstawienie sobie"[3].

3. Myśl przewodnia – doktryna religijna

Teologia Księgi Mądrości koncentruje się zasadniczo wokół trzech zagadnień: zagadnienia duszy ludzkiej, nagrody i kary w życiu pozagrobowym oraz pojęcia i zadań mądrości. Pierwsze i drugie to zagadnienia, które dotychczas nie zostały wyraźnie przedstawione w Księgach Starego Testamentu chociaż nie brak w nich wypowiedzi o tym, że człowiek po śmierci nie ginie, ale istnieje dalej. Autor Księgi Mądrości wyraził to bardziej dobitnie: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem „wszystko, aby było (aby istniało", BP)... (1,13.14):

a) Odnośnie pojęcia duszy, jako substancji niematerialnej, istniejącej niezależnie od ciała, brak było odpowiedniego określenia. Hebrajskie bowiem terminy *nefesz* i *rûach* oznaczały jedynie coś niematerialnego lub coś „co było przejawem życia". I tak *nefesz* używano na określenie „istoty żywej" (indywiduum), a *rûach* na oznaczenie oddechu jako źródła siły witalnej, zarówno człowieka jak i zwierzęcia. Autor Księgi Mądrości, pisząc po grecku, wprowadził grecki termin *psyche*, ale w znaczeniu specjalnym, innym niż u Greków (Homer, Arystoteles). Słowem *psyche* określił bowiem istotną część człowieka, która istnieje i czuje, ale obdarzona jest świadomością niezależnie od umęczonego ręką oprawcy ciała jak stwierdza mędrzec w 3,1 – 3; „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście

[3] Ks. K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, PŚST VIII, 3, s. 52–53.

i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju... nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności" (BT)[4]. Dusza ludzka nie jest więc jedynie siłą witalną.

b) Odnośnie losu człowieka po śmierci autor Księgi Mądrości jako jedyny w Starym Testamencie przekracza progi śmierci i wyraźnie poucza, że po śmierci człowieka następuje sąd Boży, który decyduje o nagrodzie lub karze za dobre lub złe życie. Nagrodą za życie cnotliwe na ziemi będzie szczęśliwe życie u Boga. Obrazowo wypowiada się, że dusze sprawiedliwych po śmierci „są w ręku Boga", gdzie wolni od utrapień zażywają pokoju i znajdują odpoczynek (3,1 –9; 4,7), gdyż na wieki żyją w Panu, który Sam jest ich zapłatą, koronuje ich wspaniałością i wieńcem piękności: „A sprawiedliwi żyją na wieki, zapłata ich w Panu i staranie o nich u Najwyższego. Dlatego otrzymają wspaniałe królestwo i piękny diadem z rąk Pana..." (5,15–16).

Grzesznicy natomiast już tu na ziemi trwają w stanie śmierci, gdyż „ściągają ją na siebie słowem i czynem... i zawierają z nią przymierze" (1,16), a po życiu ziemskim znosić będą cierpienia stosownie do swych zamysłów: „A bezbożni poniosą karę według swych zamysłów, bo wzgardzili sprawiedliwym i odstąpili od Pana: nieszczęsny bowiem, kto mądrością gardzi i karnością! Nadzieje ich płonne, wysiłki bezowocne, bezużyteczne ich dzieła" (3,10–11). Oni sami zaś „ujrzą śmierć mądrego, nie zrozumieją jednak, co postanowił o nim Pan i dlaczego otoczył go opieką. Będą na to patrzeć pogardliwie, ale ich właśnie Pan wyśmieje. I staną się potem trupem wzgardzonym oraz przedmiotem pogardy wśród umarłych na wieki, bo rzuci ich oniemiałych w przepaść i usunie z murów, które zbudowali, aż zostaną całkiem zniszczeni, i żyć będą wśród cierpień, a pamięć o nich zaginie. Z drżeniem stać będą przy wyliczaniu ich grzechów, a własne nieprawości świadczyć będą przeciwko nim" (4,17–20; BP).

W 5,17–25 przedstawia ponadto ostateczny wymiar kary Bożej na sądzie ostatecznym. Jest to pełna surowego realizmu wizja czasów eschatologicznych, kiedy to Bóg przyodziany „pancerzem sprawiedliwości, przybicą i puklerzem świętości" zniszczy nieprawość i obali trony możnowładców, a pomagać Mu w tym będzie nawet martwa natura: pył ziemi, grad, woda i wicher[5].

[4] Por. ks. Cz. Jakubiec, *Wstęp...*, s. 163; ks. St. Potocki, *Wstęp...*, s. 746.
[5] Ks. St. Potocki, *Wstęp...*, s. 747.

Jakkolwiek autor Księgi Mądrości nie mówi wyraźnie o zmartwychwstaniu ciał, to jednak z jego opisu sądu ostatecznego należy wnioskować, że ten sąd Boży odbędzie się po ich zmartwychwstaniu. Jest tu bowiem mowa o końcowym zebraniu bezbożnych i sprawiedliwych (por. 4,20 – 5,1 n).

Opis zaś sądu ostatecznego – powszechnego, zawierający koncepcję Boga, Który chce życia, a nie śmierci, świadczy, że autor Księgi Mądrości miał perspektywę zmartwychwstania; por. również: 2,23: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności" oraz 16,13: „Bo Ty masz władzę nad życiem i śmiercią: Ty wprowadzasz w bramy otchłani i Ty wyprowadzasz" (BT). Por. też Mdr 3,7: „W dzień nawiedzenia swego zajaśnieją i rozbiegną się, jak iskry po ściernisku. Będą sądzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki" – wypowiedź ta bowiem wydaje się aluzją do Dn 12,2–3, gdzie mamy wyraźną wypowiedź o zmartwychwstaniu ciał. Nie mówi zaś o tym tak wyraźnie autor Księgi Mądrości, prawdopodobnie ze względu na środowisko hellenistyczne, w którym żył. Grecy bowiem pod pływem Platona byli przeciwni nauce o zmartwychwstaniu (por. Dz 17,32).

W swoim nauczaniu o karze i nagrodzie autor Księgi Mądrości przeciwstawił się także błędnym poglądom ograniczającym wymiar sprawiedliwości Bożej głównie do życia ziemskiego. W myśl tych błędnych poglądów liczne potomstwo, długie życie, pomyślność pojmowano jako nagrodę Bożą. Tymczasem autor Księgi Mądrości głosi, że „sprawiedliwy umarły, choćby umarł przedwcześnie, znajdzie odpoczynek..." bo „wcześnie osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wiele" (4,7.13, BT), a „ponieważ podobała się Panu jego dusza, dlatego wyrwał go szybko spośród nieprawości" (4,14, BP).

Śmierć przedwczesna nie jest więc karą Bożą, ale może być wielkim dobrem. Podobną ocenę wyraża o niezawinionej bezdzietności: „lepsza bezdzietność (połączona) z cnotą" (4,1; por. 3,13 n). Negatywnie natomiast ocenia pomyślność i bogactwa w porównaniu z mądrością: „Przeniosłem ją nad berła i trony i w porównaniu z nią za nic miałem bogactwa" (7,8; por. 5,8; 8,5).

c) M ą d r o ś ć została tu przedstawiona jako źródło wszelkich cnót (8,7), a także jako atrybut Boga. Pojęcie mądrości zawiera więc w sobie zarówno praktyczną i spekulatywną mądrość ludzką, jak i mądrość Bożą, będącą przymiotem Boga, a nawet utożsamiającą się z Bogiem, jako osoba Boża. W hy-

mnie pochwalnym na cześć mądrości (7,15 – 8,21) autor głosi, że jest ona: „...tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wypływem chwały Wszechmocnego... odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci. Jedna jest a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków" (7,25–27). Przypisuje jej również wszechobecność głosząc, że „sięga od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią" (8,1). Ona też na równi z Bogiem podtrzymuje świat w istnieniu (7,23.24.27), a szczególną miłością darzy człowieka (1,6; 7,23). Wiedząc co miłe Bogu, uczy ludzi cnót i sprowadza ich do Boga" (8,7; 9,8.18).

Nigdy jednak Mądrość nie jest nazwana Bogiem i nikt nie zanosi modłów do niej. „Jednakże przypisywanie Mądrości udziału w naturze samego Boga (7,25 n) każe przypuszczać, że chodzi o coś więcej niż tylko o zwykłą poetycką personifikację. Można by chyba słusznie mówić o jakiejś specjalnej formie istnienia, pośredniej między hipostazą, a zwykłym tylko przymiotem. W rezultacie, Mądrość owa, bez względu na to, jakby się rozumiało sposób jej istnienia, może być uważana za typ osoby Boskiej, objawionej w Chrystusie Jezusie"[6].

Warto dodać, że mądrość pełni wszędzie funkcję analogiczną do tej, jaką sprawuje „Święty Duch" Boga, które to określenie w Starym Testamencie oznacza wszelką moc Bożą oddziałującą na fizyczne i moralne życie ludzkie (Ps 51,13; Iz 63,10.11; Syr 48,12). Ten bowiem również przychodzi z wysoka (9,17), przenika wszystko (1,7), mieszka i działa w człowieku (1,5). Co więcej, sama mądrość nazwana jest duchem: „Mądrość bowiem jest duchem miłującym ludzi!" (1,6; BT, por. 7,22), co swój szczególny wyraz znajduje w określeniu „duch mądrości": „Dlatego modliłem się i dano mi zrozumienie, przyzywałem i przyszedł na mnie duch Mądrości" (7,7; BT). Wydaje się więc, że autor Księgi Mądrości utożsamia oba te pojęcia i w ten sposób dokonuje syntezy znanej do dawna nauki o Duchu Jahwe z koncepcją mądrości Bożej[7].

Stwierdzając, że „Mądrość jest duchem miłującym ludzi" (1,6; BT, por. 7,22), antycypuje i przygotowuje ogłoszenie w Nowym Testamencie przez św. Jana Apostoła prawdy, że „Bóg jest miłością" (1J 4,8.16). We-

[6] Ks. Romaniuk, *Księga Mądrości*, PŚST, , s. 81.
[7] Ks. Potocki, *Wstęp do Starego Testamentu*, 1973, s. 750–751.

dług zaś nauki Księgi Mądrości Bóg, Najwyższy Pan i Stwórca świata (1,14; 11,17), jest pełen dobroci i miłosierdzia dla wszystkich ludzi: „Ty zaś, Boże nasz, jesteś łaskawy i wierny, cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkimi" (15,1), „miłujesz bowiem wszystkie stworzenia" (11,24).

Najwspanialszym zaś stworzeniem jest człowiek, który stworzony został przez Boga, „aby panował nad stworzeniami..., by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował" (9.2.3). Uczy także, że „Śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących" (1,13), „bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka... a śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą" (2,23– 24 BT) – BP: „którzy są z nim związani".

Ci „związani" z szatanem „bezbożni", którzy „ściągają na siebie śmierć" (1,16), prześladując sprawiedliwego, gdyż „sprzeciwia się (ich) sprawom, zarzuca łamanie prawa, wypomina błędy ich obyczajów. Chełpi się, że zna Boga... Jest potępieniem naszych zamysłów...", (2,12.13.14). „i chełpi się, że Bóg jest jego ojcem..." (2,16, BP). Dlatego wydają na niego wyrok śmierci: „zasądźmy go na śmierć haniebną, bo – jak mówił – będzie ocalony" (2,20). Autor Księgi Mądrości oceniając ich postawę mówi, że „pobłądzili, bo własna złość ich zaślepiła" i „nie pojęli tajemnic Bożych" (2,21–22), gdyż jak wyżej oświadczył: „sprawiedliwość nie podlega śmierci" (1,15). Cierpienia bowiem spotykające sprawiedliwych stanowią próbę ich wierności wobec Boga, mającą dowieść, że są godnymi Boga w wieczności, albowiem: „Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni, nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności... Bóg ich bowiem doświadczył i znalazł ich godnymi siebie. Doświadczył ich jak złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę" (3,4. 5b.6).

Czytelnikowi narzuca się tu również bardzo wyraźne odniesienie powyższych tekstów do Osoby i Męki Chrystusa (por. Mt 26,57 n; 27,40 – 43 n; J 11,47 n; 19,7). Księga Mądrości bowiem najbardziej ze wszystkich Ksiąg Starego Testamentu zbliżyła się do Pism Nowego Przymierza. Wywarła ona poważny wpływ na autorów Nowego Testamentu, zwłaszcza Ewangelia św. Jana i św. Pawła Apostoła stosują do Chrystusa określenia zbliżone do określeń w Księdze Mądrości[8].

[8] Por. ks. K. Romaniuk, *Księga Mądrości w Nowym Testamencie*, [w:] Księga Mądrości, PŚST VIII, 3, s. 245 n.

Mądrość Syracha (Eklezjastyk)

„We wszystkich sprawach twoich
pamiętaj na ostatnie rzeczy twoje,
a na wieki nie zgrzeszysz" Syr 7,40 (Wlg; por. BT 7,36)

1. Tytuł, treść, rodzaj literacki

„Mądrość Syracha" jest jednym z tytułów tej księgi, opartym na kodeksie „B" Septuaginty. Niektóre manuskrypty LXX mają tytuł inny, np. „Mądrość Jezusa, syna Syracha" albo: „Księga przypowieści ben Syracha", „Nauka ben Syracha"... Natomiast w Kościele od II do III wieku przyjęła się łacińska nazwa: „*Ecclesiasticus*", jako wyraz jej szerokiego zastosowania wśród chrześcijan, m.in. przy nauczaniu katechumenów albo też dla podkreślenia, że choć nie należała do judaistycznego zbioru Pism natchnionych, to jednak została przyjęta przez Kościół.

Treść Syracha stanowią nauki mądrościowe autora ujęte, jak w Księdze Przysłów, w formę krótkich sentencji – pouczeń na temat dobrego wychowania i właściwego postępowania odnoszących się do ludzi różnego stanu i wieku. Mają one charakter bardziej praktyczny aniżeli podobne pouczenia w Księdze Przysłów, a także odznaczają się głębszą motywacją religijną. Trudno jednak doszukać się jakiegoś logicznego porządku w ich układzie.

Niektórzy uczeni wyróżniają w treści Księgi Syracha ponad dziesięć części mieszczących w sobie kilkadziesiąt jednostek tematycznych[1]. Inni przyjmują układ pięcioczęściowy na wzór Pięcioksięgu Mojżesza albo wyróżniają trzy zasadnicze części oraz prolog i dwa dodatki[2]. Pewną całość stanowi fragment Księgi Syracha obejmujący rozdziały 44–50, okre-

[1] Por. ks. St. Potocki, *Rady Mądrości*, Lublin, KUL 1993, s. 467.
[2] Por. ks. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1990, s. 165.

słany jako „Pochwała Ojców". Ponadto kilkakrotnie występują w księdze Syracha poematy na cześć mądrości i Boga Stwórcy: 1,1–10; 4,11–19 (Wlg 22); 6,18–37; 16,24 – 18,14; 24,1–34 (Wlg 47); 32,14 – 33,19 (dwoistość rzeczy tego świata); 42,15 – 43,33 (Wlg 37). Pozwalają one odróżnić kilka grup pouczeń zawierających zbiory wypowiedzi podobnych tematyką teologiczną.

Na ogół dzieli się treść Księgi Syracha na dwie zasadnicze części z wyróżnieniem kilku odrębnych jednostek tematycznych w pierwszej części.

Podział treści Księgi Syracha:

Prolog – przedmowa tłumacza na język grecki, 1–35.

I część: zbiory pouczeń odnośnie dobrego postępowania, 1,1 – 42,14.

1. „Wszelka mądrość pochodzi od Boga" (1,1); 1,1 – 4,10 (Wlg 4,11).
2. Prawdziwe wartości w postępowaniu człowieka, 4,11 – 6,17.
3. Roztropność w różnych okolicznościach życiowych, 6,18 – 15,10.
4. Bojaźń Boga najwyższą regułą postępowania, 15,11 – 24,34 (Wlg 24,47).
5. Mądrość drogowskazem życia społecznego, 25,1 – 42,14.

II część: mądrość Boża w naturze i w historii Izraela, 42,15 – 50,21 (Wlg 50,23).

1. Mądrość Boża w dziełach przyrody, 42,15 – 43,33 (Wlg 43,37).
2. Mądrość Boża w dziejach „Ojców Izraela", 44,1 – 50,21 (Wlg 50,23).

Epilog: zachęta i przysłowie wtrącone: o trzech narodach, 50,22–29 (Wlg 50,24–31).

Zakończenie: hymn dziękczynny autora i zalecenie mądrości, 51,1–30 (Wlg 51,1–38):

„Czyńcie dzieła wasze w sprawiedliwości, a On da wam waszą nagrodę w swoim czasie", 51,30 (Wlg 51,38)[3].

Podpis autora: „Mądrość Jezusa Syna Syracha".

Rodzajem literackim Księgi Syracha jest zasadniczo *maszal*, czyli klasyczny rodzaj literacki izraelskich ksiąg mądrościowych. Obejmuje on szeroko pojęte przysłowie, porównanie, przypowieści, sentencje mądrościowe, zagadki, zasady życiowe podane językiem poetyckim, jak np. „Nie

[3] Tłum. ks. T. Penar, ODC 1975, s. 313.

czyń zła, aby cię zło nie pochłonęło. Odstąp od nieprawości, a ona odstąpi od ciebie", 7,1.2.

„Nie bądź zuchwały w swej mowie, a gnuśny i niedbały w swych dziełach"[4] (4,29).

„Nie przewiewaj zboża przy każdym wietrze ani nie chodź po każdej ścieżce – takim jest bowiem grzesznik dwujęzyczny", 5,9.

„Dobroczynność nie jest dla tego, kto trwa w złu ani kto nie udziela jałmużny", 12,3.

„Kiedy bogaty się potknie, przyjaciele go podeprą, kiedy biedny upadnie, odepchną go nawet przyjaciele", 13,21.

Znajdujemy u niego także bardziej rozwinięte poematy, pieśni pouczające, napomnienia czy groźby (por. np. 2,1–18 (Wlg 2,1–23), pochwały mądrości (1,1–10; 4,11 n; 24,1 n), opisy osób i zawodów (38,1 – 15.24 – 39,11), szczególnie zaś wspaniałe opisy „Ojców Izraela" (44,1 – 50,21). Posługuje się także modlitwą (23,1 n; 36,1 n) oraz hymnami sławiącymi Boga (39,12 n; 42,15 n; 51,1 n). Niekiedy stosuje również pewien schemat rozumowania, w którym najpierw przedstawia jakiś problem, a następnie daje odpowiedź i jej uzasadnienie, jak np. gdy rozważa dwoistość (BT: „nierówność") rzeczy tego świata zapytuje najpierw: „Dlaczego jeden dzień góruje nad drugim, chociaż światło wszystkich dni w roku pochodzi od słońca?" – i odpowiada: „W myśli swej Pan je wyodrębnił i On rozróżnił czasy i święta..." w dalszych zaś słowach podaje uzasadnienie tej Bożej decyzji: „Jedne z nich wywyższył i uświęcił, a inne zaliczył do dni zwyczajnych" (33,7–9; por. 33,7–15; 39,16 n; 40,1 n; 41,15 – 43,33). Jako prawdziwy mędrzec potrafi też posłużyć się formą dyskusji z domniemanym przeciwnikiem, rozpoczynając ją uwagą: „Nie mów...", powtarzając też Jego twierdzenie jak np. „Nie mów: »Pan sprawił, że zeszedłem z właściwej drogi«", wykazując następnie niedorzeczność takiego twierdzenia: „Wszak On nie czyni tego, czego nienawidzi..." (15,11a n; por. 5,1 n; 11,23 n; 16,17).

W udzielaniu pouczeń i rad autor Syracha przybiera kilkakrotnie postawę troskliwego ojca zwracając się do swego ucznia (czytelnika) po ojcowsku słowem „synu": „Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj

[4] Tłum. ks. J. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 161.

swą duszę na doświadczenie... Bo w ogniu doświadcza się złoto, a ludzi miłych Bogu w piecu doświadczenia" 2,1.5.

„Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił." 3,12.13 (por. 3,17; 4,1; 6,18; 7,3; 16,24; 18,15; 21,1; 31;22; 37,27; 38,9).

Dla podkreślenia ważności pewnych pouczeń powtarza on nieraz kilka razy te same zwroty, jak np. w: 2,7–18: „Wy którzy boicie się Pana..." (2,7.8.9), „biada": „Biada sercom tchórzliwym... Biada sercu zniechęconemu... Biada wam, którzy straciliście cierpliwość" (2,12.13.14), a w 6,14–16 słowa: „wierny przyjaciel". W podobny sposób dla zwrócenia uwagi po jednakowo rozpoczynających się pytaniach daje stosowne odpowiedzi pouczające: „Masz stada bydła? – Doglądaj ich... Masz dzieci? – Wychowuj je... Masz córki? – Czuwaj nad ich ciałem..." (7,22–24; por. 10,19)[5].

Pewne urozmaicenie stanowią także tzw. przysłowia liczbowe: „Dwa rodzaje ludzi mnożą grzechy, a trzeci ściąga gniew karzący..." (23,16 n; por. 26,5.6.28; 50,25.26). Przy końcu zaś dzieła zastosował autor również akrostych alfabetyczny (51,13–29 w języku hebrajskim).

2. Autor i czas powstania

Autor „Jezus, syn Syracha, syn Eleazara z Jerozolimy" jest wyraźnie wymieniony po imieniu w tekście Księgi (50,27.29; 51,30) i wspomniany w prologu. Był on pobożnym Żydem, znającym dobrze Pismo Św. i należał do grona mędrców (por. 24,30–34; 33,16–19; 39,1–11). Wiedzę zaś swoją ubogacił przez własne doświadczenie i liczne podróże, niekiedy niebezpieczne dla życia (34,9–12) a także przez gorliwą modlitwę (51,13 n): „Będąc jeszcze młodym, zanim zacząłem podróżować, szukałem jawnie mądrości w modlitwie. U bram świątyni prosiłem o nią...".

Był on niewątpliwie człowiekiem bardzo pracowitym, jak świadczy o tym jego dzieło, gdyż dla jego opracowania musiał ponieść wiele trudów dla zebrania tak wielkiej ilości doświadczeń, przemyślenia ich i opracowania. O jego nastawieniu do pracy świadczą wymownie jego

[5] Ks. J. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 167.

pouczenia jak np. w 7,15: „Nie pogardzaj mozolną pracą i uprawą roli, ustanowioną przez Najwyższego" oraz: „Nie bądź zuchwały w swej mowie, a gnuśny i niedbały w swych dziełach" (4,29)[6]. Otwarcie także wyznaje, że korzystał z dorobku wcześniejszych mędrców: „Co do mnie, to ostatni przyszedłem na zmianę warty, jak ten, co zbiera resztki po winobraniu. Dzięki błogosławieństwu Pana zdołałem wywiązać się z zadania i jak zbieracz winogron napełniłem tłocznię" (33,16)[7].

Czas powstania Księgi Syracha ustala się na ok. 190 r. przed Chrystusem. Ważną informację o tym daje nam w swoim prologu wnuk autora, który przetłumaczył jego dzieło z języka hebrajskiego na grecki: „... Gdy w trzydziestym ósmym roku króla Euergetesa przybyłem do Egiptu i tam zamieszkałem, znalazłem odpis księgi zawierający nieprzeciętną naukę. Czułem się zmuszony dołożyć usilnego starania i rzetelnej pracy, aby tę księgę przetłumaczyć". Trzydziesty ósmy rok króla Ptolomeusza VII, Ewergeta (170–116 przed Chr.) ustalają historycy na 132 r. przed Chr., a więc Księga Syracha została napisana o wiele lat wcześniej.

Potwierdzeniem powyższego ustalenia jest w tekście księgi fakt, że omawianie postaci sławnych „Ojców Izraela" (Syr 44,1–50,21) kończy on na osobie arcykapłana Szymona, syna Oniasza (218–198 r. przed Chr.). Charakterystyka zaś jego postaci i sposobu sprawowania przez niego obrzędów kultycznych jest podana w sposób tak żywy, że sprawia wrażenie sprawozdania z bezpośredniego przeżycia (por. 50,1–21) i świadczy, że autor poznał osobiście arcykapłana Szymona, syna Oniasza. Poza tym za ustaloną datą powstania Księgi Syracha (ok. 190 r. przed Chr.), przemawia także brak w Księdze Syracha jakiejkolwiek aluzji do powstania Machabeuszów (ok. 167 r. przed Chr.): „spokojny ton podawanych w dziele pouczeń, przestróg i napomnień zdaje się dowodzić, iż są to jeszcze czasy poprzedzające krwawe prześladowania, jakie miały miejsce zwłaszcza za Antiocha IV. Epifanesa (175–164 r. przed Chr.)"[8].

Niestety tekst hebrajski Księgi Syracha zaginął i dopiero w 1896 r. odnaleziono w genizie synagogi w Kairze większą część Księgi (trzy piąte) w języku hebrajskim w odpisach prawdopodobnie z XI w. po Chrystusie.

[6] Ks. J. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 161.
[7] Tłum. ks. J. Synowiec, *Mędrcy...*, s. 162.
[8] Ks. St. Potocki, BP[3], s. 528.

Dalsze fragmenty znaleziono później w drugiej i jedenastej grocie w Qumran i na Masadzie (z 73 r. po Chr. wg ustaleń Y. Yadina). Wszystkie znalezione manuskrypty hebrajskie zawierają 1056 wierszy (na 1616 znanych z LXX). Uczeni zestawiają je w pięć różnych grup: A, B, C, D, E.

3. Myśl przewodnia i doktryna religijna Księgi Syracha

Nauczanie religijne Syracha dzięki dążności autora do syntezy doświadczenia ludzkiego z Objawieniem Bożym, objęło pewną całość zagadnień dotyczących wiedzy o świecie i o Bogu, a równocześnie dostarcza praktycznych pouczeń na różnorodne okoliczności codziennego życia.

Jednym z podstawowych założeń nauki Syracha jest twierdzenie o konieczności przestrzegania zasad mądrości i pobożności, jako warunku pomyślności życiowej człowieka (por. 1,10; 4,11–19; 14,20 – 15,10; 32,19 – 33,3). Chodzi zaś o mądrość Bożą, która może stać się udziałem tylko ludzi pobożnych. – Znamienne, że nigdzie poza Księgą Syracha nie powiedziano tak wyraźnie, że Bóg posiada „wszelką" mądrość, którą wylał na „wszystkie" swe dzieła i na „każde" stworzenie (ciało). Mądrość ta spełnia ważne funkcje w stworzonym świecie i wśród tych, którzy się boją Boga, a więc w dziejach świata. To stwierdzenie jest oryginalnym elementem nauki Syracha.

Jeśli jednak w ogóle wszystko na świecie znajduje się pod wpływem jedynej mądrości Bożej, to Izrael jest narodem szczególnie uprzywilejowanym: nie może zatem skłonić się ku mądrości pochodzącej z innego źródła. „Mądrość zaś i towarzysząca jej pobożność są ściśle zespolone z Prawem, które w sposób autorytatywny kieruje postępowaniem ludzkim"[9].

Powyższe myśli przedstawia Syrach szczególnie w 24,1–47, gdzie podobnie jak w Księdze Przysłów 1,20 n; 8,1 n, występuje mądrość uosobiona. Przemawiając do Izraela wypowiada ona znamienne słowa: „Wyszłam z ust Najwyższego i niby mgła okryłam ziemię. Zamieszkałam na wysokości, a tron mój w słupie obłoku" (Syr 24,3–4). Odsłaniając swe pochodzenie od Boga, przedstawia więc wyraźnie siebie jako słowo Boga i w dalszych wierszach oświadcza, że choć przenika cały świat, to jednak

[9] Por. ks. St. Potocki, *Zanim otworzysz Biblię*, Poznań 1981, s. 108–109.

jej siedzibą jest Jeruzalem, gdyż w szczególny sposób zamieszkała w narodzie izraelskim. W komentarzu zaś samego autora od w. 23 n znajdujemy wypowiedź, w której uosobiona mądrość została utożsamiona z Prawem Bożym, Torą, której nakazy i pouczenia wyszły właśnie z ust Bożych na Synaju: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz, jako dziedzictwo dla plemion Jakuba" (Syr 24,23). „Główną zatem myślą, którą autor Księgi Syracha chciał wyrazić w swej księdze, było wykazanie, że Tora jest najdoskonalszym przejawem mądrości Bożej"[10]. Prawdziwa zatem mądrość polega na przestrzeganiu przepisów „Prawa".

Zachowanie przepisów prawa jest możliwe, gdyż człowiek jest wolny w swoim wyborze między dobrem a złem. Rozważając problem zła Syrach wyklucza stanowczo pogląd jakoby jego sprawcą był Bóg. Zło nie może pochodzić od Boga, gdyż Bóg zła nienawidzi, a grzesznicy nie są mu potrzebni, zdecydowanie głosi w swoim pouczeniu: „Nie mów: »Pan sprawił, że zgrzeszyłem«. Czego On nienawidzi, tego nie będzie czynił. Nie mów: »On mnie w błąd wprowadził«, albowiem On nie potrzebuje grzesznika... Nikomu nie przykazał być bezbożnym i nikomu nie zezwolił grzeszyć" (15,11.12.20).

Odpowiedzialność za zło spada na człowieka, gdyż Pan Bóg dał mu dar wolności woli: „To On na początku stworzył człowieka i pozostawił mu moc własnego wyboru. Jeśli z e c h c e s z, zachowasz przykazanie, a wierność polega na spełnianiu Jego woli..." (15,14.15, BP).

– „Zagadnienie zła moralnego, czyli grzechu (15,11–18,14) umieszcza Syrach w obszernym kontekście rozważań antropologicznych, rozpatrując je w świetle nauki objawionej o właściwościach stworzonej przez Boga natury człowieka. Jego rozważania na ten temat skupiają się wokół dwóch zasadniczych tez: z których pierwsza uzależnia grzech wyłącznie od człowieka (por. 15,11–16,23), natomiast druga stwierdza, że dzięki miłosierdziu Bożemu człowiek, z natury swej słaby, może uniknąć grożącego mu zła[11]: „Dał im wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia.

[10] Ks. Cz. Jakubiec, *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1954, s. 159.

[11] Ks. St. Potocki, BP[3], s. 564.

Napełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył. Położył oko swoje (tzn. zdolność poznania prawd Bożych zakrytych dla zmysłów)[12] w ich sercu... i prawo życia dał im w dziedzictwo. Przymierze wieczne zawarł z nimi i objawił im swoje prawa. Wielkość majestatu widziały ich oczy i uszy ich słyszały okazałość Jego głosu" (17,6.7.8a.11b.12.13; por. 16,24–18,14).

Bardzo więc stanowczo uczy Syrach, że przestrzeganie przez człowieka przepisów prawa Bożego i zachowanie ich w życiu jest możliwe. Każdy człowiek bowiem, jakkolwiek podlega różnym słabościom, jest jednak wolny w swoim wyborze między dobrem a złem. W pouczeniach swoich wszakże mocno podkreśla konieczność wzmacniania woli i kształcenia rozumu przez stosowanie odpowiednich zasad wychowawczych dla zdobycia karności (gr. *paideia*, hebr. *mûsar*), czyli stanu wewnętrznej równowagi, dyscypliny i ładu. Zdobycie karności umożliwi odsunięcie się od zła i wybranie dobra oraz kierowanie się roztropnym umiarem. Dlatego troskliwie poucza: „Mój synu, już od młodych lat ćwicz się w karności, abyś do późnych lat mógł wzrastać w mądrości" (6,18. BP; zob. 6,18–37).

Wielką zaś roztropność zaleca szczególnie w wyborze przyjaciela: „... chcesz mieć przyjaciela, posiądź go po próbie, a niezbyt szybko mu zaufaj" (6,7). Ale kiedy się już zdobyło przyjaciela, to należy go bardzo cenić gdyż: „za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty ani równej wagi za wielką jego wartość" (6,15). Należy przede wszystkim zachować wierność w przyjaźni i nie zmieniać przyjaciela dla materialnej korzyści: „Nie wymieniaj przyjaciela za pieniądze ani brata prawdziwego za złoto z Ofiru" (7,18; por. 9,10). Stanowczo też ostrzega przed kłamstwem wobec przyjaciela tak jak wobec brata (7,12), a nawet nakazuje: „Nie mów żadnego kłamstwa" (7,13).

Wielką roztropność doradza także przy spełnianiu uczynków miłosierdzia, gdyż nie każda forma udzielania pomocy jest pożyteczna: „Nie wprowadzaj do domu byle kogo, bo ileż to ran może zadać włóczęga" (11,29 n, BP). Dlatego mówi: „Gdy wyświadczasz dobro (wiedz), komu masz czynić dobrze... Nie może spodziewać się dobra, kto wspiera przewrotnego,

[12] BT, s. 797.

nie spełnia on wtedy dobrego uczynku. Daj prawemu, ale złemu odmów..." (12,1.3.4; BP).

Mimo tych zastrzeżeń uczy jednak o wielkiej wartości w oczach Boga pomocy świadczonej biednym: „Jałmużna człowieka jest dla Niego jak pieczęć, a miłosierdzia ludzkiego strzeże On jak źrenicy oka" (17,22; BP). A także w krótkiej przypowieści zachęca do dzieł miłosierdzia nauczając, że „Woda gasi płonący ogień, a jałmużna gładzi grzechy" (3,30); „Synu, nie odmawiaj biedakowi rzeczy niezbędnych do życia i oczu potrzebującego nie męcz zwlekaniem. Nie dręcz duszy głodnego i nie pobudzaj do gniewu człowieka w jego niedostatku a żebrzącego w strapieniu nie odpychaj..." (4,1.24 a; por. 4,3 n).

Zajmując się problemem zła w świecie nie mógł Syrach pominąć zła niezawinionego przez człowieka, jakim jest zło fizyczne, czyli problem istnienia klęsk żywiołowych, chorób, różnych nieszczęść i śmierci. Obecność zła fizycznego w świecie jak dziś, tak i wówczas musiała budzić wątpliwości co do doskonałości dzieł stworzenia (Rdz 1,4.10.12.18.25.31), a także dobroci samego ich Stwórcy – Boga. Dlatego Syrach stanowczo odpowiada: „Wszystkie dzieła Boże są dobre..." (39,16 a; BP). Są więc doskonałe w swojej istocie i w celowości swego przeznaczenia, gdyż „Wszystko dzieje się według Jego woli, a Jego zbawcze działanie nie doznaje przeszkód" (39,18; BP) i „On używa ich we właściwym czasie" (39,16b; BP), a także w wyznaczonym im celu wobec człowieka. Te same bowiem elementy jednym niosą dobro, a innym zło, „gdyż wszystko to służy bogobojnym ku dobremu, grzesznikom zaś obróci się na nieszczęście" (39,27; BT). Albowiem „od początku stworzył On dobro dla dobrych, podobnie jak dla złych i dobro i zło" (39,25; BP). Mędrzec Pański wyznaje, że był „o tym przekonany od początku", ale potem jeszcze to rozważył i ułożył na piśmie: „wszystkie dzieła Boże są dobre, a On ich używa we właściwym czasie; nikt (więc) nie może mówić: „To jest gorsze niż tamto!" bo wszystko ma swe zastosowanie w odpowiednim czasie." (39,32–34).

Klęski żywiołowe, cierpienia i nieszczęścia są zatem narzędziami kary Bożej, ale mogą być także narzędziem doświadczenia człowieka sprawiedliwego dla pomnożenia jego zasług (por. 2,1–18). Podobnie śmierć nie jest złem w znaczeniu absolutnym i nie należy się jej zbytnio lękać, lecz przyjąć, jako właściwy kres życia człowieka na ziemi. Śmierć jest straszna

dla grzeszników, ponieważ „każde przekupstwo i niesprawiedliwość zostaną starte... a bogactwa niesprawiedliwych wyschną i przeminą... i grzesznicy ulegną zatraceniu" (40,12a.13.14b). Natomiast dla wielu przedstawia się śmierć jako wyzwolenie od udręki i cierpień życia, jak ujmuje to Syrach w apostrofie do śmierci w 41,2: „O śmierci! Jakże dobry jest twój wyrok dla człowieka biednego, który nie ma siły, dla starca zgrzybiałego, nękanego troskami o wszystko, (BT), dla tego, który jest pełen goryczy i nie ma nadziei." (BP).

Śmierć jednak, chociaż jest złem, nie jest końcem egzystencji ludzkiej. „Ben Sira bowiem świadom był różnicy między zniszczalnym i poddanym rozkładowi ciałem ludzkim, a niezniszczalną duszą, która z Boga pochodząc, wraca do Boga"[13], jak poucza w 40,11: „Wszystko, co jest z ziemi do ziemi powróci, a co od Najwyższego do Najwyższego"[14].

Poza tym „dokładniejsza i odpowiadająca nowoczesnemu stanowi badań filologicznych analiza dzieła Ben Sira pozwala dostrzec, że już w hebrajskich jej fragmentach zachodzą stosunkowo liczne wypowiedzi o pośmiertnym losie człowieka"[15]. Otwarcie światła na los pośmiertny człowieka pozwoliło Syrachowi zachować postawę optymizmu mimo doskonałej znajomości człowieczej słabości, jego braków i nędzy.

[13] Ks. T. Penar, *Pośmiertny los człowieka według Jezusa – Ben Sira*, ODC 1975, s. 113.
[14] Tłumaczenie ks. T. Penar, s. 310.
[15] Ks. T. Penar, s. 310.

Księga Hioba

„Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła unikanie"
Hi 28,28.

„Wiem bowiem, iż Odkupiciel mój żyje..."
Hi 19,25 (Wlg)

1. Tytuł, treść, rodzaj literacki

Tytuł księgi stanowi imię głównego jej bohatera: TH (hebr.): *'Ijjôb*, LXX: *'Ιωβ*, Wlg: *Job*. W języku polskim istnieje dwojaka wersja tego imienia: *Job* i *Hiob*, za którą (Hiob) wypowiadają się językoznawcy, jako za bardziej zbliżoną do wersji hebrajskiej.

Treść księgi dotyczy problemu cierpienia człowieka sprawiedliwego, rozpatrywanego na konkretnym przykładzie bogobojnego i szlachetnego człowieka imieniem Hiob. Pod względem formy literackiej wyróżniamy w księdze część napisaną językiem poetyckim (większa część księgi) i część prozą (prolog i epilog).

W układzie treści można wyróżnić kilka części, które chociaż luźno powiązane ze sobą tworzą logiczną i kompozycyjną całość.

Podział treści

Prolog: sprawiedliwość Hioba poddana próbie. Hi 1,1–2,13.

Skarga Hioba: „Niech zginie dzień któregom się urodził, i noc, w którą rzeczono: „Począł się człowiek" (3,1)[1]. – 3,1–26.

Dysputy Hioba z przyjaciółmi: Elifazem, Bildadem i Sofarem: „Czy człowiek jest sprawiedliwy w oczach Boga, a syn niewiasty bezgrzeszny?" (25,4) – 4,1 – 27,25.

Hymn o mądrości: „A skąd pochodzi mądrość... droga tam Bogu wiadoma, On tylko zna jej siedzibę" (28,12.23) – 28,1–28.

[1] Tłum. ks. W. Michalski, *Pismo Święte, Stary Testament*, Poznań 1928, t. III, s. 19.

Monologi Hioba: „Kto dawne szczęście wróci..." (29,1) – 29,1 – 31,40.

Mowy Elihu: „Mądrość nie z wiekiem przychodzi, a prawość nie tylko starcom jest znana" (32,9) „...Bóg raz się odzywa i drugi... otwiera On ludziom oczy, przerażenie budzi w ich sercu. Chce odwieść człowieka od grzechu... uchronić duszę od grobu..." (33,14.16–17) –32,1 – 37,24.

Mowy Boga: „Któż tu zaciemnia moje rządy słowami co nie mają sensu" (38,2) „...Czy więc chciałbyś zniweczyć me prawo, winę Mi przypisać, żebyś miał rację?" (40,8)[2]. – 38,1 – 41,26.

Epilog: Bóg karci przyjaciół, a Hiobowi przywraca zdrowie, dzieci i majętność: „I Pan odmienił los Hioba... pobłogosławił późnym latom Hioba bardziej niż wczesnym... I umarł Hiob stary i syty dni." (42,10.12.17)[3]. – 42,7–17.

Przedmiotem treści księgi Hioba jest opowiadanie o postawie człowieka sprawiedliwego dotkniętego niezawinionym cierpieniem.

Bardzo zamożny i sprawiedliwy Hiob, „największy ze wszystkich synów Wschodu" (w. 3)[4] zostaje nawiedzony strasznymi nieszczęściami: Bóg zezwala szatanowi pozbawić go dzieci, dobytku i zdrowia dla wykazania stałości jego cnoty (1,1 – 2,13).

Hiob nie załamuje się pod ciosami, ale potem wobec trzech przyjaciół wypowiada gorzką skargę (3,1–26). Powodowani bowiem fałszywymi poglądami przyjaciele usiłują mu dowieść w trzykrotnej dyspucie, że przyczyną zła i nieszczęść są jego grzechy, choćby ukryte i radzą mu uznać swą winę przed Bogiem i pokutować. Tym sprawiają Hiobowi nową, dotkliwą boleść.

Przekonany bowiem o swej niewinności uważa on, że przyznanie się do winy byłoby kłamstwem. I chociaż przeżywa ciężką udrękę duchową, bo nie rozumie tego, dlaczego Pan Bóg dotknął go tak strasznym cierpieniem, jednak nie przestaje ufać Bogu: „Choćby mnie zabił Wszechmocny – ufam" (Hi 13,15).

Czwarty rozmówca, mędrzec Elihu upomina Hioba i mówi o wychowawczej roli cierpienia (32,1–37,24).

[2] Tłum. ks. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, PŚST, t. VII, 1, s. 233.
[3] Tłum. Cz. Miłosz, *Księga Hioba*, Paris 1981, s. 170.
[4] Wg Cz. Miłosza, *Księga Hioba*, s. 63.

W końcu zabiera głos sam Pan Bóg i poucza, że „człowieka otaczają na świecie byty i rzeczy, które się wymykają władzy rozumu i woli ludzkiej, a cały wszechświat jest pełen tajemnic"[5].Ostatecznie trzej przyjaciele zostają skarceni, a Hiob odzyskuje zdrowie, rodzinę i majątek (38,1 – 42,17).

Historyczność osoby Hioba jest trudna do udowodnienia, gdyż brak w księdze dokładniejszych danych historycznych. Zdaniem wszakże większości komentatorów u jej podstaw leży jakieś dawne, znane opowiadanie przekazywane przez tradycję. Wprawdzie w treści księgi bohater opowiadania został przedstawiony jakby pozaczasowo i przedstawia jakby uogólniony typ człowieka niewinnie cierpiącego, ale wydaje się, że sam autor księgi miał na myśli kogoś naprawdę istniejącego i szeroko znanego, a także sławnego z mądrości i cnoty. Wskazują na to wzmianki o Hiobie w księgach biblijnych (Ez 14,14.20; Tb 2,12; Syr 49,9 hebr.); (Jk 5,11) oraz tradycja żydowska i chrześcijańska[6].

Występujące w księdze nazwy miejscowości, z których pochodzą przyjaciele: Teman, Szuach, Naama Buz prowadzą nas do Arabii północnej, graniczącej z krajem Edomitów. Sabejczycy zaś napadający na trzody Hioba są arabskim szczepem koczowniczym. Znamienne jest także, że tradycja izraelska wzięła za wzór świętości i wierności Bogu człowieka, który nie jest izraelitą. Widocznie uważano jego istnienie za pewne. Z wyjątkiem bowiem Talmudu (Baba batra 15a) i Mojżesza Majmonidesa cała tradycja izraelska przyjmowała historyczność Hioba.

Rodzaj literacki księgi Hioba należy rozważać z różnych aspektów. Ze względu bowiem na treść Księga Hioba jest utworem historyczno–dydaktycznym. Ze względu zaś na formę i układ jest poematem dramatycznym, bo jest w nim akcja, są dialogi i monologi, a nawet żywe, obrazowe sceny w prologu. Nie brak także fragmentów lirycznych, o głębokim napięciu w wyrażaniu uczuć i przeżyć duchowych człowieka. Są w nim ponadto porównania i opisy obrazów wchodzących w skład epopei. Prolog i epilog tworzą historyczne zarysy i tło. Mamy w nim jednak wiele elementów, które wyraźnie przedstawiają się jako fikcja literacka.

---

[5] W. Tyloch, *Dzieje Ksiąg Starego Testamentu*, W–wa 1985, s. 303.
[6] Por. o. J. Synowiec OFMC, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1990, s. 118.

Teofania (38,1n) np. o ile ma podłoże historyczne, nie musiała być zewnętrznym objawieniem się Boga, ale mogła być oświeceniem wewnętrznym. Tak samo forma dialogów została wprowadzona dla urozmaicenia i łatwiejszego przeprowadzenia poważnej dysputy filozoficznej na temat jednego z najtrudniejszych zagadnień, jakim jest problem cierpienia niezawinionego.

W tym bogactwie form stylistycznych przejawił się wielki geniusz autora. Pozostawił on po sobie dzieło zaliczone do największych arcydzieł literatury światowej: „zarówno ze względu na jego wartość artystyczną wyrażającą się w głębi uczucia i sile wymowy oraz w pięknie języka i w monumentalnej strukturze literackiej, jak i ze względu na jego treść" [7] podejmującą dręczące ludzkość od dawna pytanie o sens cierpienia. Dzięki tej treści i formie artystycznej księgę Hioba stawia się w rzędzie największych arcydzieł literatury światowej jak „Boska Komedia" Dantego czy „Faust" Goethego.

2. Autor, czas powstania, tekst Księgi Hioba

A u t o r księgi Hioba jest nieznany. Wyklucza się bowiem obecnie dawne opinie, jakoby utwór ten napisał sam Hiob, Mojżesz lub Salomon. Sprawę zaś autorstwa rozpatruje się łącznie z zagadnieniem redakcji księgi, wychodząc z założenia, że nie powstała ona od razu w obecnej formie. Niejednolity charakter księgi zdaje się wskazywać na to, że opracowywano ją przez dłuższy czas.

Podstawą jej opracowania było prawdopodobnie starożytne opowiadanie prozą o cierpiącym Hiobie, którego ojczyzną były, być może ziemie Edomu. Na tym opowiadaniu oparł autor swój utwór poetycki, a więc dialogi oraz mowy Boga. Wyraźnie nie powiązane z całością mowy Elihu dołączył jakiś późniejszy autor, aby nieco sprostować zbyt ostre wypowiedzi dialogów. Tak samo późniejszy jest rozdział 28, wysławiający niezgłębioną mądrość, którą zna tylko Jahwe, gdyż czyni zbędnym rozdział 38, w którym Bóg wykazuje Hiobowi niezrozumienie boskiej mądrości.

[7] W. Tyloch, *Dzieje Ksiąg Starego Testamentu*, W–wa 1985, s. 301.

Jakkolwiek nie znamy autora księgi Hioba, możemy stwierdzić, że księga ta jest dziełem ludzi obeznanych z zagadnieniami religijnymi i mądrościowymi w stopniu wybitnym. „Podjąć to zagadnienie i przedstawić w sposób tak wymowny mógł tylko człowiek niezwykle uzdolniony pod względem literackim, posiadający ogromną wiedzę z zakresu ówczesnych nauk o świecie, a zwłaszcza taki, któremu bardzo zależało na pogłębieniu wiedzy o Bogu i Jego ustosunkowaniu się do życia ludzkiego."[8].

Ustalenie czasu powstania księgi Hioba napotyka na wielkie trudności, gdyż brak w niej jakichkolwiek aluzji do wydarzeń historycznych. Uwzględniając wszakże stopniowe kształtowanie się księgi należy rozróżnić czas powstania podstawowej części utworu od jego ostatecznej redakcji.

Starowschodnie i patriarchalne tło prologu sprzyja twierdzeniu, że opowiadanie o Hiobie pochodzi z odległej przeszłości. Niektóre wszakże elementy wskazują jednak, że obecne jej ujęcie dokonało się w epoce o wiele późniejszej. Podkreślenie roli ofiar, czy tendencja do schematycznego ujmowania treści zdradzają bowiem styl kapłański. Nauka zaś o szatanie przypomina nauczanie Proroków[9]. Podobnie powiązanie z Prorokami może mieć podkreślanie zastępczego charakteru cierpień sprawiedliwego[10] oraz sylwetka i zachowanie się cierpiącego Hioba, które bardzo przypomina Sługę Jahwe z Iz 52,13 – 53,12.

Wyliczanie natomiast w 3,14n królów, radców i wodzów odpowiada administracji perskiej[11]. Okres perski suponuje także 19,23n, który zdaje się zawierać aluzję do słynnego napisu Dariusza I na skale w Behistun. Ponadto aramaizmy języka i forma dialogów, przypominająca styl Ksiąg Mądrościowych wskazuje na opracowanie Księgi Hioba po niewoli babilońskiej, w okresie perskim, a więc około 400 r. przed Chr.

Tekst hebrajski księgi Hioba zachował się w stanie dość dobrym. Odnalezione w Qumran rękopisy hebrajskie i fragmenty aramajskie potwierdzają tekst masorecki i służą do poprawienia jego niewielu błędów powstałych przy przepisywaniu. Dotąd służył uczonym do tego celu tekst

[8] Ks. St. Potocki, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1973, s. 690.
[9] Por. Zach 3,1n.
[10] Por. Jr 7,16; 11,14; Ez 14,4.20.
[11] Por. Ezd 7,28; 8,25.

LXX, który jednak jest krytycznie mniej pewny od masoreckiego. Poza tym LXX ma tekst krótszy od masoreckiego o prawie szóstą część, gdyż niektóre fragmenty skraca albo parafrazuje dla uzyskania większej zrozumiałości i elegancji stylu.

Tekst łaciński Wulgaty jest zasadniczo wierny oryginałowi hebrajskiemu. Są jednak fragmenty, w których św. Hieronim poprawił niepewny tekst hebrajski (np. w. 19,25–27).

3. Problem cierpienia w księdze Hioba

„Dramat Hioba" polega na napięciu, którego – jak się wydaje – nie można pokonać: z jednej strony przekonanie o własnej prawości, z drugiej pewność, że tym, który go doświadcza, jest Bóg sprawiedliwy. Hiob nie znajduje wytłumaczenia dla tej sytuacji – zgoła niewytłumaczalnej – stwierdza tylko z niesłychaną siłą jej istnienie. Ów nurt napięcia stanowi o nieprzemijalności Księgi. Hiob należy do dziedzictwa ludzkości, podobnie jak Gilgamesz, jak nieznany autor egipskiego poematu „Rozmowa strapionego ze swoją duszą" (ok. 2000 r. przed Chr.), jak babiloński twórca „Dialogu człowieka strapionego z przyjacielem o ludzkiej nędzy" (również ok. 2000 r. przed Chr.), jak prawdopodobnie współcześni Hiobowi tragicy greccy: Ajschylos, Sofokles, Eurypides. Temat „Sprawiedliwego cierpiącego niewinnie" nie był obcy literaturze antycznej Grecji i starożytnego Wschodu[12]. Z tematem cierpienia spotykamy się w literaturze starożytnego Wschodu już w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia, przede wszystkim w Mezopotamii:

„Bezimienny cierpiący" – tekst sumerycki z ok. 2000 r. przed Chr.

„Rozmowa cierpiącego z pobożnym przyjacielem" – dialog akrostychiczny (27 wierszy) z ok. 1700 r. przed Chr.

„Chcę wielbić pana mądrości" – (Ludlul bel Nemeqi) – druga część jest skargą (pierwszej brak); całość kończy się hymnem wdzięczności.

„Dialog z niesłusznie cierpiącym" z ok. 1600 r. przed Chr. za króla Ammiditany (trzeci po Hammurabim w Babilonie).

[12] Ks. Józef Sadzik [w:] *Księga Hioba*, Cz. Miłosz, Paryż 1981, s. 20.

Z Egiptu należy wymienić:
„Spór zmęczonego życiem z własną duszą" – z trzeciego tysiąclecia.
„Skargi rolnika", „Proroctwa Nefer–rehu", „Napomnienia Ipuwera".
Powyżej wymienione jak i inne utwory pozabiblijne mają z Księgą Hioba, prócz formy dialogu, wspólne właśnie to pełne napięcia przedstawianie faktu cierpienia. Autor Księgi Hioba nie był jednak od żadnego z nich bezpośrednio zależny. Jego dzieło bazuje na nauce objawionej przez Boga Jahwe i historii zbawienia narodu wybranego i na tej podstawie szuka rozwiązania swego dramatu. Natomiast autorzy pozabiblijni są całkowicie zależni od swoich politeistycznych przekonań religijnych i nieszczęścia człowieka przypisują jakiemuś fatum, czy złośliwości bogów i losu.

Teologiczna doktryna księgi Hioba koncentruje się wokół podstawowej prawdy dotyczącej idei Boga. W licznych wypowiedziach dyskusji przedstawia autor księgi wspaniały obraz Boga, jako potężnego i wszechmocnego Pana, który mądrze i sprawiedliwie rządzi całym stworzonym przez siebie światem. Podkreśla także szczególnie stosunek Boga do człowieka, wykazując, że Wszechmocny i Potężny Bóg kocha człowieka i pragnie jego dobra i szczęścia. Dlatego człowiek powinien Bogu bezgranicznie zaufać (Hi 12,15), choć nie zawsze potrafi pojąć tajemnicę Bożych planów i Bożego działania.

Taką tajemnicą, od wieków niepokojącą umysły wierzących jest problem cierpienia, a zwłaszcza cierpienia człowieka sprawiedliwego. Łączy się z nim problem odpłaty za dobro i zło, czyli problem nagrody i kary za postępowanie człowieka. W tradycyjnym ujęciu zacieśniono cały problem do życia doczesnego rozumując, że w ramach życia doczesnego na ziemi otrzymuje człowiek nagrodę za swoje dobre postępowanie, a karę za złe. Nagrodę stanowiła pomyślność, dobre zdrowie, bogactwo, a więc dobra ziemskie. Karą zaś było nieszczęście, choroba, niepowodzenie. Stąd człowiekowi dobremu musiało wieść się dobrze, a na grzesznika musiały spadać wszelkie nieszczęścia i zło.

U podstaw takiego rozumowania był brak jasnego określenia nauki o życiu pozagrobowym. Izraelici wierzyli wprawdzie w istnienie szeolu, czyli krainy umarłych, ale nie łączyli z nią odpłaty za życie ziemskie. Szeol nie był ani miejscem nagrody, ani miejscem kary, ale jakiegoś bytowania nieokreślonego.

Okazuje się to w księdze Hioba. Kiedy bowiem Hiob mówi o szeolu, nie spodziewa się, że tam otrzyma nagrodę za swoje dobre postępowanie, a jedynie pragnie ukryć się tam przed gniewem Boga (3,13 n; 14,10 n).

Poglądami o doczesnym wymiarze kary i nagrody kierują się „przyjaciele" Hioba, kiedy w trosce o jego stan duchowy pragną go przekonać, że słusznie cierpi i winien pokutować za grzechy przez siebie popełnione. Dlatego wbrew zapewnieniom Hioba nie są zdolni uwierzyć w jego niewinność, albowiem uwierzenie w niewinność Hioba podważyłoby ich wiarę w sprawiedliwość Boga. Gdyby bowiem uznali, że Hiob cierpi nie za swoje grzechy, to musieliby uznać, że Pan Bóg jest wobec niego niesprawiedliwy. Wierzyli przecież, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, a więc jest przyczyną także cierpień Hioba. Dlatego ci „przyjaciele" chcą zmusić Hioba, aby przyznał się do popełnionych rzekomo grzechów i podjął pokutę za nie:

„Pojednaj się, zawrzyj z Nim pokój,
a dobra do ciebie powrócą.
Przyjmij z Jego ust pouczenie,
nakazy wyryj w swym sercu.
Wyzdrowiejesz, gdy wrócisz do Wszechmocnego,
usuniesz z namiotu nieprawość." (Hi 22,21–23).

Hiob jednak nie poczuwa się do żadnej winy. „Ma świadomość, że nigdy od Pana nie odchodził! Zgadza się wprawdzie, że nikt nie jest „sprawiedliwy przed Bogiem" (9,2)[13], lecz nie rozumie, czym mógłby wobec Niego zawinić.

Bóg zaś milczy i to milczenie jest dla Hioba tym boleśniejsze, że nie tylko pozbawia go argumentu w sporze z trzema „życzliwymi", lecz nawet zdaje się podawać w wątpliwość jego własną długoletnią wierność. Nie zamierza jednak ustąpić i zdecydowanie odpowiada „przyjaciołom": „Słuchajcie uważnie mojego słowa i niechaj mi to będzie za pocieszenie. Znieście, że będę mówił, a kiedy już powiem, drwijcie (...). Dlaczego nieprawi żyją i starzeją się, i rosną w siłę. Ich potomstwo dojrzewa wokół nich, dzieci i wnuki przed ich oczyma. Domy ich są wolne od strachu i nie

[13] Tłum. Cz. Miłosz, *Księga Hioba*, s. 83.

ma na nich rózgi Boga. (...) Pędzą dni swoje w dobrym bycie i spokojnie schodzą do grobu. Powiadają do Boga: Odstąp od nas! Poznawać dróg Twoich nie chcemy! Kim jest Wszechmogący, byśmy Mu służyli? I cóż za pożytek z modlitwy do Niego?"

Czyż nie w ich rękach szczęście ich? (Hi 21,2. 7–9... 13–16a)[14].

Tu Hiob odwraca, rzec można tradycyjny obraz powodzenia sprawiedliwych i utrapienia grzeszników. To właśnie występni dożyją w spokoju i szczęściu późnej starości, a co więcej, pozwalają sobie na kompletne ignorowanie Boga[15].

Wobec tego, cóż pozostaje?

Nieszczęsny i udręczony zarzutami nielitościwych „przyjaciół" Hiob nie chce już słuchać ich fałszywych wywodów. Im się wydaje, że bronią przed nim Boga, a Hiob im odpowiada: „jesteście obrońcami kłamstwa, nieudolni z was lekarze! Obyście zamilkli... Posłuchajcie mojej obrony, rozważcie dobrze skargę ust moich. Czy Boga chcecie fałszem bronić albo kłamstwem Go osłaniać?" (13,4.5a... 6–7; BP).

W powyższej tak drastycznej wypowiedzi Hioba i w całej jego „dyskusji" z „przyjaciółmi" autor księgi przeprowadza krytykę fałszywych poglądów, że człowiek już tu na ziemi otrzymuje nagrodę za dobre czyny i ponosi karę za czyny złe. A zatem fałszywe i niezgodne z faktami jest mniemanie, iż człowiek dotknięty cierpieniem, czy jakimś innym nieszczęściem, jest człowiekiem złym i grzesznym. Autor księgi stał się tu wyrazicielem trudności, jakie nastręczały fakty codziennego życia, gdyż często człowiek dobry i sprawiedliwy znosić musi wiele zła i nieszczęść, a przeciwnie człowiek zły i grzeszny doznaje wszelkiej pomyślności i powodzenia.

Niestety autor Księgi Hioba nie dał pełnego rozwiązania trudności. W epilogu zaś zdaje się nawet wracać do dawnych poglądów opowiadając o tym, że Hiob już tu na ziemi otrzymał wspaniałą zapłatę za swoją postawę wierności Bogu w swoim doświadczeniu. Wydaje się, że autor zrezygnował z szukania właściwego rozwiązania, a w księdze swojej ograniczył się do przedstawienia tego tylko, j a k ą p o s t a w ę w i n i e n z a j ą ć

[14] Tłum. Cz. Miłosz, Księga Hioba, s. 112–113.
[15] A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, s. 241–242.

człowiek sprawiedliwy, dotknięty niezasłużonym cierpieniem.

Cierpiący Hiob ma być żywym przykładem takiej postawy. Izraelita bowiem nie lubuje się w teoretycznych rozważaniach, ale stara się przedstawić wszystko w sposób żywy, obrazowy, praktycznie. Zaleca zatem postawę bezgranicznej ufności wobec Boga, gdyż człowiek nie zna i nie jest zdolny dokładnie poznać wszystkich dzieł Boga, Jego planów i zamiarów. Do pełnego rozwiązania trudności zabrakło Hiobowi znajomości prawdy o nagrodzie i karze w życiu pozagrobowym. Prawda ta jeszcze wówczas nie została objawiona. Wprowadzi ją Księga Mądrości, a w pełni rozwinie Objawienie Nowego Testamentu.

Autor księgi Hioba to Objawienie przygotował i niejako zapoczątkował, wykazując niedostateczność tradycyjnych poglądów. Poza tym z jego rozważań możemy wyprowadzić pouczenie niezmiernie doniosłe dla ludzi dotkniętych niezawinionym cierpieniem czy innym nieszczęściem.

Zasada odpłaty nie jest jedyną normą postępowania Boga z ludźmi, gdyż dotyka On nieszczęściem także ludzi sprawiedliwych. Cierpienie bowiem ma wielkie znaczenie wychowawcze i wysługuje Boże łaski. Dlatego leży ono w planach Bożej Opatrzności. Człowiek zaś powinien poddać się tym planom i szanować tajemnice Boże, a nie dążyć zbytnio do ich zgłębienia. Bóg bowiem kocha człowieka i dobrze zna jego potrzeby, dlatego otoczy go swoją niezawodną opieką i udzieli skutecznej pomocy, kiedy człowiek Bogu zawierzy. Kto więc wie, kim jest Bóg i Boga ma za przyjaciela, ten nie może być nieszczęśliwym.

ANALIZA TREŚCI KSIĘGI HIOBA

Prolog 1,1 – 2,13. Doskonałość Hioba i jego zamożność 1,1–5.

Opowiadanie Księgi rozpoczyna się przedstawieniem Hioba jako człowieka doskonałego: „sprawiedliwego, prawego, bogobojnego i unikającego zła" (BT). Nie jest on jednak Izraelitą, lecz mieszkańcem „ziemi Us" (BP). Imię *Ijjob* (hebr. = prześladowany, doświadczony) nie jest imieniem fikcyjnym. Znane było już w XIV w. przed Chrystusem (na tabliczkach

z Tell el Amarna) w formie *Ajab*. Ziemię Us jedni uczeni utożsamiają z krainą Edomitów, inni z północną Syrią (okolice Hauranu).

Zgodnie ze starożytnymi poglądami cnotliwy Hiob żyje w wielkiej pomyślności obdarzony licznym potomstwem i dobrobytem materialnym. Szczególnym jednak dowodem jego cnoty było to, że nie tylko sam unikał zła, ale czuwał nad tym, aby także jego dzieci żyły w przyjaźni z Bogiem. Dlatego składa za nich ofiarę, „by dokonywać ich oczyszczenia" (w. 5) z okazji uroczystości („uczty") rodzinnych: „Bo mówił Hiob do siebie: Może moi synowie zgrzeszyli i złorzeczyli Bogu w swym sercu" (w. 5). – Zamiast słowa „złorzeczyli" w hebr. czytamy: *bereku* = błogosławili; uczeni żydowscy uważali za niestosowne wyrażenie „złorzeczyć Bogu" (podobnie w 1,11; 2,5.9).

Narada w niebie i doświadczenie cnoty Hioba 1,6 – 2,13.

1. Scena w niebie 1,6 – 12.

Dalsze losy Hioba rozstrzygają się na wielkiej naradzie w niebie, podczas której szatan sprowokował Boga do poddania próbie bezinteresowność jego cnoty: „Czy to tak bezinteresownie Hiob czci Boga?... Ale wyciągnij tylko rękę swoją i dotknij wszystkiego, co do niego należy, a przekonasz się, że w oczy będzie Ci złorzeczył." (BP[3]; 1,9.11; por. Rdz 3,1–4). Wynikiem próby, jakiego szatan się spodziewa, jest złorzeczenie Bogu, a więc bluźnierstwo, za które według Kpł 24,16 groziła śmierć[16]. Jahwe jest jednak tak pewny „swego sługi, że się zgadza, aby szatan wypróbował Hioba, oddając go w jego »moc«, z tym jedynie zastrzeżeniem, aby na samego Hioba nie wyciągnął ręki."

„Próba wiary", na jaką ma on być wystawiony, jest więc wynikiem swoistego „zakładu" Boga z „przeciwnikiem" (= szatanem)[17].

2. Hiob traci dzieci i majątek 1,12–22.

„I odszedł szatan sprzed oblicza Jahwe" (1,12), aby bez zwlekania poddać Hioba próbie przez cztery straszne nieszczęścia, które jedno po dru-

[16] Por. ks. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, PŚST VII,1, s. 59.
[17] Por. ks. M. Peter, *Wykład Pisma Św. St. T.*, 1970, s. 379.

gim spadają na Hioba. Każde zaś następne jest większe i gorsze od poprzedniego: woły i słudzy pozabijani przez rabusiów (Sabejczycy), owce spalone „ogniem Bożym", wielbłądy i służący pozabijani przez Chaldejczyków, a w końcu synowie i córki zabite pod gruzami domu.

Posłańcy „hiobowych wieści" jeden po drugim przynoszą te wieści Hiobowi, który oniemiały z przerażenia dopiero po ostatniej „wstał, rozdarł swe szaty, ogolił głowę, upadł na ziemię, oddał pokłon i rzekł: „Nagi wyszedłem z łona matki mojej i nagi tam powrócę. Jahwe dał i Jahwe wziął, niech będzie błogosławione imię Jahwe" (1,21 BP).

Hiob nie postąpił więc tak, jak oczekiwał szatan. Autor z naciskiem podkreśla: „W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył i nie przypisał Bogu nieprawości" (1,22 BT). Przeciwnie, dotknięty bólem i cierpieniem składa wyznanie głębokiej wiary i poddania się Bogu. „Świadomość przemijalności życia upływającego między wyjściem człowieka z łona matki, a jego powrotem do łona ziemi – matki (por. Jr 20,17), stała się dla niego podstawą do uległości wobec Boga mimo, że utracił dobra, które dotąd stanowiły dla niego wielką wartość."[18]. Być może, że to przysłowiowe porównanie, oparte na wyjściu rodzącego się człowieka z łona matki – rodzicielki i powrocie do matki – ziemi po śmierci (zob. 40,1) wiązało się ze sposobem chowania zmarłych w takiej pozycji, w jakiej znajduje się płód w łonie matki[19].

3. Nowe doświadczenie Hioba 2,1–13.

W mistrzowski sposób autor dla podtrzymania nastroju napięcia powtarza niemal dosłownie scenę z 1,6–8, z tą jedynie różnicą, że szatan tym razem „stawił się" przed Jahwe w ściśle określonym celu, tj. w związku z „zakładem" co do bezinteresowności cnoty Hioba. Z ponownym, zaś wyliczaniem cnót Hioba (w. 2) przez Jahwe łączy tu wyrzut wobec szatana, że nakłonił on Jahwe do zniszczenia (*bala'* = połknąć, zniszczyć) Hioba *„chinnam"* = „bez powodu"[20].

Szatan jednak nie daje za wygraną i nie chce uznać swojej porażki. Uważa, że próba dlatego nie wypadła po jego myśli, ponieważ Pan Bóg

[18] Por. o. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela*, Kraków 1990, s. 128.
[19] Por. ks. Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 61.
[20] Ks. Cz. Jakubiec, s. 62 i BP; BT „na próżno", nie jest zgodne z kontekstem.

nie pozwolił mu zastosować najbardziej skutecznych środków działania. Stąd zuchwale odpowiadając Bogu domaga się przyznania mu większej swobody działania wobec Hioba.

Zagadkowe słowa „skóra za skórę" (2,4a) nawiązują do transakcji w handlu wymiennym na podstawie porównywania wartości dwóch różnych rzeczy. Wyjaśnia to stwierdzenie szatana, że „Wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie" (w. 4b). W zastosowaniu do próby, jakiej poddany został Hiob, szatan stawia więc zarzut, że wynik tej próby dlatego nie jest dla niego zadowalający, gdyż nie miał on pozwolenia na wyciągnięcie ręki na samego Hioba (por. 1,12), czyli: jaka próba, taki wynik. Dlatego proponuje nową próbę i z całym tupetem przedstawia jej zwycięski dla siebie rezultat: „Wyciągnij rękę Twoją i dotknij kości jego i ciała jego, czy nie będzie w twarz przeklinał Ciebie?"

I rzekł Pan do szatana: „Oto jest w twojej mocy, tylko życie jego zachowaj" (2,5–6)[21].

Pan Bóg zezwala więc na tę nową próbę i oddaje osobę Hioba w moc szatana, z tym jednak zastrzeżeniem: „Życie mu tylko zachowaj" (w. 6) ... i „Odszedł szatan sprzed oblicza Jahwe i poraził Hioba wrzodem złośliwym od stóp aż do czubka głowy" (w. 7)[22]. Prawdopodobnie Hiob dotknięty został chorobą trądu, która uczyniła go odrażającym dla otoczenia i spowodowała wykluczenie ze środowiska ludzi zdrowych (por. Kpł 13,18.45–46).

Nie poddał się jednak zwątpieniu i nie złorzeczył Bogu, do czego teraz wzywała go własna żona stając się jego kusicielką: „Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj" (w. 9, BT). – Złorzeczenie Bogu (bluźnierstwo) pociągało za sobą wyrok śmierci (por. Kpł 24,16), a śmierć byłaby wyzwoleniem od cierpień. I to wydawało się zrozpaczonej żonie najlepszym rozwiązaniem, ale tego właśnie pragnął szatan, aby doprowadzić Hioba do złorzeczenia przeciw Bogu (zob. 1,11; 2,5), a w ten sposób podważyć bezinteresowność jego cnoty.

Odpowiedź Hioba jest tym razem stanowcza i pełna poddania się Bogu: „Mówisz jak kobieta szalona. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła

[21] Tłum. Cz. Miłosz, *Księga Hioba*, s. 66.
[22] Ks. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, s. 63.

przyjąć nie możemy?" (w. 10). Odrzuca więc stanowczo pomówienie szatańskie, że jego pobożność ma charakter utylitarny (1,9–10).

Zwycięstwo nad pokusami spowodowanymi przez szatana podkreśla autor słowami: „W tym wszystkim Hiob nie zgrzeszył swymi ustami" (w. 2,10).

POEMAT 3,1 – 42,6

1. Dysputa Hioba z przyjaciółmi (omówienie)

Główną część poematu stanowi dysputa Hioba z przyjaciółmi, w której kolejno zabierają głos trzykrotnie: Elifaz i Baldad oraz dwukrotnie Sofar, a po każdym z nich sam Hiob (3,1 – 31,40).

Wprowadzeniem do dysputy jest m o n o l o g Hioba (3,1 –26).

Inaczej niż w prologu, gdzie Hiob spokojnie i z uległością przyjął swe cierpienia z ręki Boga, tutaj daje on upust uczuciom bólu i żalu, wypowiadając gwałtowną skargę. Przeklina w niej dzień swego narodzenia (w. 3–10), śmierć przedstawia jako wybawienie (w. 11–19), a życie jako bezsensowną udrękę (w. 20–26): „Po co się daje życie strapionym, istnienie złamanym na duchu" (w. 21).

Przyjaciele Hioba są zgodni w tym, że przyczyną nieszczęść Hioba są grzechy jego samego, czy jego synów, być może tajemne, a nawet niewidoczne zło, z którego człowiek nie zdaje sobie sprawy, a dostrzega je Bóg w Swojej przenikliwej mądrości. Wzywają więc go, aby uznał swoje winy i zwrócił się do Boga, który pokutującemu przywróci zdrowie i pomyślność (w. 4–5). Atmosfera dialogów początkowo spokojna (rozdz. 4–14), w drugiej serii mów (rozdz. 15–21) staje się już napięta, gdy przyjaciele nie chcąc uznać niewinności Hioba gorszą się jego niezmiennym twierdzeniem, że jest niewinny (10,7; 13,18; 16,17n; 19,25n) oraz że jego przypadek nie jest wyjątkiem, gdyż w świecie jest wiele zła, cierpień i krzywdy, a wielu grzesznikom dobrze się powodzi (21,1–16, por. 24,1–17).

W trzeciej serii mów (22–31) napięcie dochodzi do szczytu w mowie Elifaza, który nie poprzestaje na ogólnych zarzutach, ale wylicza Hiobowi cały szereg konkretnych przewinień: ucisk biednych, krzywda wyrządzona sierotom i wdowom, odmawianie jałmużny (22,4–9), wzywając Hioba do ukorzenia się przed Bogiem.

Hiob dręczony chorobą i bezlitosnym traktowaniem przez przyjaciół kilkakrotnie wyraża żal do przyjaciół, którzy zamiast współczucia, sprawiają mu ból (16,1–17, 16; 19,2.3.21). Przechodzi też chwile załamania wypowiadając słowa skargi wobec Boga, że prześladuje swoje stworzenia (7,11; 13,24–28). Nie traci jednak zaufania do Boga (27,2–4), a kończąc „hymn o mądrości, która dostępna jest tylko Bogu" (28,23n) stwierdza, że dla człowieka najbardziej stosowną mądrością jest „bojaźń Boża" i „unikanie zła" (28,28).

Dopełnieniem dyskusji z przyjaciółmi jest monolog Hioba (29–31), w którym opisuje swoje dawne szczęście, przeciwstawiając mu obraz doznawanych cierpień, a wyliczając katalog różnych występków, które mogłyby uzasadnić te cierpienia, zaklina się, że nigdy ich nie popełnił: „zawsze panował nad ciałem i duchem (w. 1–6), strzegł swoich dróg i serca (w. 7–12), poprawnie odnosił się do służby (w. 13–15), wspierał biednych (w. 16–23) i unikał tego, co złe" (24,40)[23].

2. Mowy Elihu 32,1 – 37,2

Elihu (Bogiem moim jest On) nawiązując do dysputy Hioba z przyjaciółmi autorytatywnie zbija wiarygodność oświadczenia Hioba, że cierpi on niewinnie, gdyż nie ma ludzi bez winy i nikt nie może sam siebie uznawać za bezgrzesznego, gdyż sąd o człowieku należy do Boga.

Niesłusznie też skarży się Hiob na milczenie Boga wobec jego skargi, albowiem Pan Bóg przemawia do człowieka w różny sposób. Także cierpienia są odpowiedzią Boga na jego postawę moralną i ostrzeżeniem, mającym go odwieść od drogi zatracenia. Nie jest też Pan Bóg obojętny wobec spraw świata i zła nie toleruje, lecz jest cierpliwy i czeka na poprawę.

Hiob powiedział, że grzech człowieka nie ujmuje nic Bogu (7,20), a Elifaz, że Bóg nie ma pożytku z cnoty człowieka (22,2–3). Tak, odpowiada na to Elihu: „ale stąd wniosek, że odpłacając za grzech lub nagradzając za sprawiedliwość człowieka Pan Bóg ani się nie mści za swoją krzywdę, ani nie odwdzięcza się za dobro. Innymi słowy, Bóg stosując zasadę odpłaty, nie czyni tego, we własnym, jeśli tak można powiedzieć,

[23] Ks. St. Potocki, *Wstęp*, 1990, s. 436.

interesie. Jedynie człowiek jest zainteresowany w tym, co stosownie do swego postępowania otrzymuje od Boga" (por. 22,2–3)[24].

W ostatniej mowie (36,1–21) Elihu poucza, że „Bóg postępuje z ludźmi nie tylko według zasady odpłaty, karząc lub nagradzając, ale przede wszystkim – stosownie do usposobienia z jakim przyjmują oni cierpienie"[25].

Mowy swoje kończy Elihu hymnem na cześć Pana Boga, przedstawiając Jego wszechwiedzę, wielkość i potęgę w dziełach przyrody, wobec której niknie wielkość człowieka i czymś niedorzecznym jest krytykować rządy Boga na świecie, poprawiać Go, czy wzywać na sąd, jak to czynił Hiob (por. Hi 13,15.18.20–24; 16,19–21; 19,25–27; 23,3–7; 31,35–37).

3. Mowy Boga do Hioba 38,1 – 42,6

Dwie mowy Pana Boga (38,1–40,5; 40,6–41,26) zamykają debatę nad cierpieniem Hioba, podając rozwiązanie problemu: dlaczego sprawiedliwy cierpi, a ludziom złym dobrze się powodzi. „Autor odpowiada na to pytanie twierdząc, że jest to dla człowieka niezbadana i niepojęta tajemnica, dotycząca rządów Boga w świecie"[26].

Następnie poprzez pytania na temat elementów i zjawisk wszechświata oraz przejawów życia dzikich zwierząt Pan Bóg doprowadza Hioba do uznania jego własnej ignorancji i ukorzenia się przed Bogiem (40,1–5).

Drugą mowę wprowadza pytanie Boga do Hioba: „Czy naprawdę chcesz wniwecz obrócić moje prawa? Mnie potępić, aby siebie usprawiedliwić?" (40,8; BP II, 1992, s. 467; BT: „Naprawdę chcesz złamać me prawa? Wykażesz mi zło? Jesteś czysty?").

W tym pytaniu mieści się aluzja do wypowiedzi Hioba wzywających Boga na sąd (por. 13,15.18n; 16,21; 23,3–7; 31,35,37). Chodzi tu o „prawo", które Pan Bóg ustanowił, tj. o zasadę odpłaty, a raczej o jej stosowanie przez Boga, jakoby Pan Bóg nie stosował jej do ludzi złych, którym dobrze się wiedzie. Poddając krytyce takie postępowanie Boga Hiob przekroczył swoje kompetencje. Mógłby on bowiem zrozumieć słuszność takiego postępowania, gdyby zajął miejsce Boga, a więc gdyby miał Bożą wszechmoc (w. 9: „ramię mocne") i „wyniosłość" („wspaniałość i chwałę; BP, w. 10). Pan Bóg bo-

[24] Ks. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, Poznań 1974, s. 214.
[25] Ks. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba*, s. 217.
[26] Ks. St. Grzybek, BP II, 1992, s. 462–463.

wiem dlatego zwleka z odpłatą, ponieważ nieskończenie przewyższa ludzi potęgą i majestatem. Unaocznieniem Bożej potęgi są tu hipopotam i krokodyl, których poetycki opis łączy autor z powyższym fragmentem (40,15–41,26).

W odpowiedzi na Boże pouczenie Hiob upokorzył się przed Bogiem, gdyż dojrzał w sobie coś, czego wcześniej nie widział, a mianowicie grzech, który kryje się w niezbitym przekonaniu o własnej słuszności i o prawie do sądzenia innych – nawet Boga. Wyrzekając się zaś oczywistości mądrości wszelkiej, przeżył on rzeczywiste nawrócenie. Od „agresywnego Boga, jakiego stworzył sobie na własny obraz, nawrócił się do Boga, który był jego przyjacielem i który przyszedł do niego w wichrowej burzy" (38,1)[27].

Epilog 42,7 – 17

Epilog napisany prozą, stanowi nawiązanie do prologu, a zarazem wraz z prologiem wyjaśnia problem Hioba. W dwóch scenach autor przedstawia tu wypowiedź Boga do przyjaciół oraz rehabilitację Hioba.

Przyjaciele otrzymują naganę za to, że nie „mówili prawdy" o Bogu. Nieco dziwne to określenie, gdyż bronili oni słuszności postępowania Boga. Należy zapewne rozumieć w ten sposób, że zbyt jednostronnie pojmowali przyczynę nieszczęść (por. 13,4.7) i w niewłaściwy sposób zachowali się wobec człowieka udręczonego cierpieniem. Hiob natomiast otrzymuje pochwałę i nazwany zostaje zaszczytnym określeniem „sługa mój", staje się więc pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, aby modlić się za nich i składać ofiary (w. 8).

Poza tym „Pan Bóg błogosławił Hiobowi" (w. 12) i przywrócił do dawnego stanu przywracając mu majętność, synów i córki, dodając ponadto sto czterdzieści lat życia.

„Wybawca mój żyje!" Hi 19,25

W drugiej serii mów w rozdziale dziewiętnastym znajdujemy wypowiedź, która wywołała poważne dyskusje uczonych. Jest to tzw. „apel Hioba do Boga" 19,25–27, w którym Hiob, według tłumaczenia św. Hieronima, odczytywał wyznanie wiary w zmartwychwstanie ciał:

[27] Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, s. 251–254.

Wlg 19,25 Scio enim quod redemptor meus vivit,
et in novissimo die de terra surrecturus sum.
26 Et rursum circumdabor pelle mea
et in carne mea videbo Deum meum.
27 Quem visurus sum ego ipse,
et oculi mei conspecturi sunt, et non alius:
reposita est haec spes mea in sinu meo.

25 Wiem bowiem, że Odkupiciel mój żyje,
a w dzień ostateczny powstanę z ziemi,
26 i znów obleczony będę w skórę moją
i w ciele moim oglądać będę Boga mego,
27 którego ujrzeć mam ja sam
i oczy moje oglądać będą, a nie inny:
złożona jest ta nadzieja w zanadrzu moim.[28]

Tłumaczenie św. Hieronima, obowiązujące do Soboru Watykańskiego II, zostało zastąpione tłumaczeniami z języków oryginalnych, w których w wielu wypadkach nie uwydatnia się już wyraźnie myśl o zmartwychwstaniu ciał. Tekst hebrajski, zdaniem tłumaczy, jest tak trudny, że niełatwo znaleźć dwóch tłumaczy, którzy by całkiem zgodnie przekładali[29]. I tak np. w pierwszym stychu w. 26 w TH czasownik *niqqefû* można tłumaczyć dwojako: 1) być zniszczonym, obdartym – „I kiedy to (owrzodzenie) pocięło mi skórę..."[30]; 2) otaczać, obchodzić wokoło – „i potem moja skóra znowu to otoczy"[31].

Podobnie w drugim stychu wiersza 26 hebrajskie wyrażenie: *mibbesari* można tłumaczyć: 1) „ciałem swym" (BT), „w moim ciele" (BP); 2) bez mego ciała[32].

[28] Pismo Święte S. T. w przekładzie polskim ks. o. Jakuba Wujka TJ; tekst poprawił ks. St. Styś, TJ, Kraków 1956, s. 560.
[29] Zob. ks. J. Synowiec, dz. cyt., s. 134.
[30] Ks. J. Synowiec, dz. cyt., s. 134.
[31] Ks. Cz. Jakubiec, PŚST, s. 149; por. BT i BP.
[32] Ks. M. Peter, Wykład, dz. cyt., s. 404.

Również tłumaczenia na język grecki nie są pozbawione tych trudności. Stąd też św. Jan Chryzostom na podstawie przekładów greckich zaprzeczył występowaniu tu myśli o zmartwychwstaniu ciała[33].

Współcześnie wśród egzegetów przeważa pogląd, że wypowiedź Hioba w 19,25–27 nie wyraża wiary w zmartwychwstanie, ale tylko jego nadzieję, „iż Bóg, z którym jest ściśle związany, w końcu wystąpi „na prochu", czyli tu na ziemi, ukaże mu się na dowód swej łaskawości względem niego i weźmie go w obronę" [34].

Znamienne jest wszakże umieszczenie tej wypowiedzi w kontekście skarg, gdzie Hiob wydaje się być u krańca wytrzymałości fizycznej i psychicznej, jakby u progu śmierci: „Do skóry i do ciała mego przyschły moje kości, ocalały tylko dziąsła moich zębów" (19,20, BP). „Zburzył mnie całego, tak że (już) odchodzę, i wyrwał jak drzewo moją nadzieję" (19,10)[35].

A także: „Oddech mój słabnie i dni moje się skracają, grób mi tylko pozostaje... Rozwiały się moje plany, życie moje przeminęło, ... nazywam Szeol mym mieszkaniem, w ciemności ułożę swe posłanie... Grobowi powiem: „Tyś jest moim »ojcem« – »Matko i siostry moje« – robactwu" (17,1.11. 13–14 tłum. BP).

Oraz rozpaczliwa wprost prośba:

„Zlitujcie się, zlitujcie się nade mną, przyjaciele moi, bo ręka Pańska mnie dotknęła. Czemu mnie tak jak Bóg prześladujecie? Czyż nie zaspokaja was widok mojego ciała?" (19.21–22; BP).

I nagle, bez żadnego przejścia następuje całkowita zmiana usposobienia – wprost z dna rozpaczy, z bram śmierci, jakby wielki przeskok ku radosnej nadziei zwycięstwa:

„Któż to sprawi, aby zapisano moje słowa,
któż zdoła utrwalić je w księdze,
rylcem z żelaza i ołowiu
na zawsze wykuć je w kamieniu?" (19,23–24. BP).

To uroczysty wstęp podkreślający ogromne znaczenie, wielką ważność mającej nastąpić wypowiedzi. Nawiązuje tu autor do zwyczaju utrwalania

[33] Por. ks. M. Peter, dz. cyt., s. 399.
[34] Ks. J. Synowiec, dz. cyt., s. 135.
[35] Tłum. ks. Cz. Jakubiec, PŚST, s. 145.

przez królów Egiptu i Mezopotamii ważnych wydarzeń czy rozporządzeń, a szczególnie być może bliższego dla autora gigantycznego napisu Dariusza króla Persów na wysokiej skale w Behistun[36]. Tę ogromnie ważną wypowiedź zawierają przytoczone już słowa Hi 19,25–27.

W przekładzie św. Hieronima bezcenną wartość w powyższej wypowiedzi stanowi prawda o zmartwychwstaniu ciał. Prawda ta zaczęła się przebijać w objawieniu Starego Testamentu prawdopodobnie w czasach powstania Księgi Hioba, gdyż jak świadczy treść Księgi Daniela i Drugiej Machabejskiej w czasie powstania tych ksiąg, prawda ta już się utrwaliła w świadomości religijnej Izraelitów. W Kościele chrześcijańskim niemal powszechnie przyjmowano za Septuagintą i Wulgatą, że według tej wypowiedzi Hiob oczekuje po śmierci zmartwychwstania ciał i orzeczenia swej niewinności przez Boga, jako swego Przyjaciela i Obrońcy (*Go'el*).

W tym ujęciu Hiob przenosi sprawę wyjaśnienia sensu jego cierpień do czasu, gdy on sam i jego przyjaciele rozsypią się w proch i kiedy nad tym prochem Bóg powstanie jako ostatni i jako jego Obrońca. A więc do tego czasu sprawa jego niewinności musi czekać na swoje rozwiązanie i pozostaje tajemnicą niemożliwą do rozwiązania umysłem człowieka. Nie pozostaje mu zatem nic innego, jak nadal znosić z poddaniem i uległością swoje nieszczęścia i cierpienia i trwać w bezgranicznej ufności do Boga. Żywa wszakże świadomość tego, że Bóg nie jest mu nieprzyjazny, jakby to pozornie się wydawało, lecz przeciwnie jest jego Obrońcą, staje się dla cierpiącego Hioba źródłem niezmiernej radości (19,27).

[36] Zob. W. H. Boulton, *Wieczność piramid i tragedia Pompei*, W–wa 1958, s. 130.

Księga Psalmów

I. Wprowadzenie

1. Nazwa, liczba, podział

Nazwa „Psalm" pochodzi od greckiego „psalmos" (łac. *psalmus*), którym LXX posłużyła się na określenie 57 psalmów, noszących hebrajską nazwę *mizmor*. Mizmor oznacza pieśń śpiewaną przy akompaniamencie instrumentu strunowego: lutnia, harfa, cytra; hebr. *zāmar* — trącać w struny, grec. *psalterion* — instrument muzyczny — harfa, cytra.

W języku polskim słowo „Psałterz" wystąpiło po raz pierwszy drukiem w 1532 r.

W Biblii hebrajskiej zbiór Psalmów nosi tytuł *Sefer tehillim* — Księga pieśni pochwalnych (hymnów). *Tehillim* (skrót: *telim*) nie odpowiada treści wszystkich Psalmów, a raczej odpowiada ich przeznaczeniu do użytku kultycznego.

W tytułach poprzedzających Psalmy spotykamy jeszcze inne ich nazwy: *szîr* — pieśń, *maskîl* — poemat pouczający o charakterze epickim, *miktām* — pieśń pamiątkowa (epigramat, albo: pieśń cenna, tajna — znaczenie niepewne).

Liczba Psalmów nie jest równa: TM i Wlg 150, a LXX 151 (ostatni „poza liczbą" ale jego tekst znaleziono także w Qumran w 11 grocie). Liczba ta nie jest jednak ścisła. Niektóre bowiem Psalmy są powtórzeniem lub nieco odmienną redakcją innych np. por. Ps 53 z Ps 14; Ps 70 z Ps 40; Ps 108 z Ps 57 i Ps 60.

Różnica zachodzi także w numeracji Psalmów między TM i LXX: od dziewiątego do 146 TM wyprzedza Wulgatę o jeden Psalm.

Podział Psałterza w BH powstał prawdopodobnie pod wpływem Pięcioksięgu na pięć ksiąg:

I. 1 – 40(41);
II. 41 (42) – 71 (72);
III. 72 (73) – 88 (89);
IV. 89 (90) – 105 (106);
V. 106 (107) – 150.

Poszczególne księgi kończą się doksologią, czyli krótką pochwałą Boga, która nie łączy się jednak organicznie z całością danego Psalmu. Wskazuje to na ich późniejsze pochodzenie oraz świadczy o tym, że podział Psałterza na pięć ksiąg jest również późniejszy.

Dawniej istniały „kolekcje" (czyli zbiory) psalmów inaczej zgrupowane. Uwagę zwracają zwłaszcza kolekcje dawniejsze, wyróżniające się używaniem odmiennych imion Bożych *Jahwe* i *Elohim:*

a) kolekcja Dawidowa starsza Ps 1–41; *Jahwe* 273 razy, *Elohim* 15;

b) kolekcja elohistyczna Ps 42–83; być może z czasów Ezechiasza (2 Krn 29, 30) — dzieli się na:

1. Korachitów Ps 42–49
2. Dawidowa młodsza Ps 51–72
3. Azafa Ps 50; 73–83

c) kolekcja mieszana Ps 84 – 89; według nowszych autorów od Jozjasza (621 r. przed Chr.);

d) kolekcja jahwistyczna młodsza Ps 90–150 ; zawiera Psalmy z okresu niewoli i po niewoli babilońskiej, czyli z czasów Ezdrasza – Nehemiasza np. Ps 137.

Między Psalmami poszczególnych ksiąg zachodzą wielkie różnice co do treści i formy pochodzące od autorów, a także warunków i okoliczności ich powstania.

2. Tytuły, autorzy, czas powstania Psalmów

Tytuły w TH posiada 100 Psalmów, a w Wlg 115 Psalmów. Są to napisy, które podają:

1. imiona osób (zasadniczo autorów; z przyimkiem hebr. *le* — dla);
2. okoliczności historyczne powstania Psalmu;
3. rodzaj literacki Psalmu np. *tehillāh, maskîl*;

4. wskazówki o melodii lub rodzaju instrumentów np. na strunach, na fletach, na melodię znanej pieśni np. „Łania o świtaniu" (Ps 22);

5. wskazówki liturgiczne co do przeznaczenia np. „na uroczystość poświęcenia świątyni" Ps 30, „na dzień szabatu" Ps 92, „na dziękczynienie" (tzn. przy ofierze dziękczynnej) Ps 100.

Tytuły Psalmów nie pochodzą od samych autorów, ale pochodzą z bardzo starej tradycji, dawniejszej niż grecki przekład Psalmów. Dlatego mają swoją powagę historyczną i pomagają nam do ustalenia autora, czasu i okoliczności powstania Psalmów. O ich starożytności świadczy fakt, że już tłumacz Septuaginty nie potrafił zrozumieć niektórych danych w tytułach i uciekał się do interpretacji etymologicznej i alegorycznej np. Ps 81.

Autorzy Psalmów byli bardzo liczni. Księga Psalmów jest bowiem owocem pracy i talentu wielu natchnionych ludzi. Pracowały nad nią wieki. Popularnie przyjęła się nazwa „Psałterz Dawidowy", ale jest ona tylko w części uzasadniona, gdyż Dawidowi przypisuje się około połowę Psalmów. Osoba Dawida ma zatem dla Psalmów znaczenie Symbolu, podobnie jak dla innych Ksiąg Mądrościowych osoba Salomona. Obok Dawida występują bowiem także inni autorzy; w tekście masoreckim 101 Psalmów podaje w tytule imię autora.

Imię autora spotykamy w tytułach Psalmów czasem w łączności z krótką uwagą o okolicznościach powstania danego Psalmu np. Ps 51, a czasem jedynie w połączeniu z partykułą *le*. Partykuła *le* służy do określania w hebr. celownika (tj. 3 przypadku deklinacji). Niekiedy jednak partykuła *le* użyta jest do oznaczenia drugiego przypadku (dopełniacz) np.1 Sm 14, 16; 1 Krl 18, 22; Hi 12, 8; Ps 123, 4, określając przynależność jednej osoby lub rzeczy do drugiej. Dlatego powstaje wątpliwość, czy z samej partykuły *le* (*lamed*) można wnioskować, kto jest autorem danego Psalmu.

Znajdujemy w Psałterzu następujących autorów:

1. Dawid – według TM 73 Ps (Wlg i Peszitto 84–86) na podstawie *lamed auctoris*; stąd Sobór Trydencki określił Psałterz jako: *Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum.*

Przypisywanie Dawidowi autorstwa wielu Psalmów potwierdzają wzmianki o nim w Księgach 1 i 2 Sm, 1 Krn i Syr. Podkreślają one zarówno jego uzdolnienie muzyczno–poetyckie (np. 2 Sm 23, 1), jak i bogactwo duchowe poprzez ścisły związek z Bogiem.

Szczególne potwierdzenie Dawidowego autorstwa co do pięciu Psalmów znajdujemy także w Nowym Testamencie: Ps 2 w Dz 4, 25; Ps 16 w Dz 2, 25; 13, 35; Ps 32 w Rz 4, 6–8; Ps 41 w Dz 1, 16; Ps 110 w Mt 22, 43. Wyraźne potwierdzenie daje także Stary Testament: Ps 18 w 2 Sm 22, 1n.

Odnośnie do autorstwa Dawida trzeba zaznaczyć, że nie wyklucza to pewnych późniejszych dodatków jak np. w Ps 51, 20–21.

2. Azaf — 12 Psalmów: Ps 50 oraz Ps 73–83. Według 1 Krn 16, 5. 37 był on »mistrzem muzyki« przy świątyni. Współczesny Dawidowi i nazywany także »widzącym« (prorokiem) oraz autorem pieśni religijnych według 2 Krn 29, 30. W jego Psalmach występuje obraz pasterza i jego trzody na oznaczenie Boga i Izraela.

Niektóre z tej grupy Psalmów zdają się być późniejsze; zapewne od jego potomków po niewoli (por. Ezd 2, 41; 3, 10; Neh 7, 44; 11, 17).

3. Korachici — 11 Psalmów: Ps 42. 44–49. 84. 85. 87. 88. Są to zapewne potomkowie Koracha, który zginął na pustyni ukarany przez Boga za bunt przeciw Mojżeszowi według Lb 16, 1–3 i 26, 11. Według 1 Krn 26,1 byli odźwiernymi w świątyni i śpiewakami (por. 2 Krn 20, 19). Ich utwory charakteryzują się głębokim przywiązaniem do świątyni i delikatnością uczucia.

4. Salomon — Ps 72 i 127; ale ich autorstwo jest niepewne.

5. Heman Ezrahita — Ps 88.

6. Ethan Ezrahita — Ps 89.

7. Mojżesz — Ps 90; co do treści odpowiada czasom Mojżesza, ale forma zapewne późniejsza.

Bez podania imienia autora pozostaje w TH 49 Psalmów, według Wlg i LXX — 40. Nazwano je „sierotkami": hebr. *jetomim*, gr. *adespotoi*, łac. *orphani*. Według rabinów i niektórych Ojców Kościoła autorem Psalmu „sierotki" miałby być autor Psalmu poprzedzającego. Nie jest to jednak reguła możliwa do przyjęcia. Autorstwo zaś tych Psalmów ustala się na podstawie argumentów wewnętrznych takich jak: treść, język, słownictwo, okoliczności powstania, myśl przewodnia Psalmu.

Czas powstania Psałterza rozciąga się na długi okres od Dawida do Ezdrasza tj. od 1000 do 450 r. przed Chr. Okoliczności wszakże powstania nie zostały przekazane przez tradycję. Prawdopodobnie obe-

cny zbiór powstał z mniejszych. Być może, że najpierw istniały dwa zbiory Psalmów Dawidowych: 1–40 i 51–72. Osobno zaś powstały zbiory Korachitów 41–49 i Azafa 73–83. Następnie po niewoli babilońskiej powstał zbiór tzw. Psalmów „gradualnych" 119–133 (z hebr. *szîr hamma 'alôt* – pieśń stopni).

Wielką rolę w formowaniu Psałterza odegrał król Dawid (XI–X w. przed Chr.) i król Ezechiasz VIII w. przed Chr., a po niewoli Nehemiasz (por. 2 Mch 2,13). Ostateczna redakcja Psałterza dokonała się przed tłumaczeniem z języka hebrajskiego na grecki w III–II w. przed Chr. Z zamknięciem zbioru Psalmów łączy się też podział na pięć ksiąg[1]. Z powyższym łączy się również problem tzw. Psalmów „machabejskich". O ile bowiem Psałterz został zamknięty przed jego tłumaczeniem na język grecki, to nie ma tu miejsca na Psalmy „machabejskie", a najpóźniejsze Psalmy mogły powstać w czasach Ezdrasza i Nehemiasza[2].

3. Treść teologiczna Psałterza

T r e ś ć religijna (teologiczna) Psałterza stanowi streszczenie nauki całego Pisma Św. Starego Testamentu w formie pięknej i wzniosłej.

„Cokolwiek pięknego i wzniosłego znajduje się rozproszone po innych Księgach świętych, tutaj widzimy zebrane jakby we wspaniałym ogrodzie... Z Księgami ustawodawczymi ma Psałterz wspólne gorące przywiązanie do Pańskiego Zakonu; z historycznymi – opowiadania o chwalebnych dziejach narodu wybranego; z księgami dydaktycznymi – pouczenia o życiu cnotliwym i przeznaczeniu człowieka. Z prorockimi podzielają Psalmy żywy płomień ducha, gorliwość w zabieganiu o zwycięstwo sprawiedliwości, o polepszenie doli biednych i uciśnionych, o pogłębienie Bożego kultu; patrzą w przyszłość, zwiastują Mesjasza i Jego dzieło. – Prawdziwie, Psalmy to streszczenie i serce Biblii"[3].

P r z e d m i o t e m tych wspaniałych pieśni jest przede wszystkim B ó g, Jego przymioty, dzieła i rządy; dalej C h r y s t u s; Jego odwieczny po-

[1] Por. ks. Cz. Jakubiec, *Wprowadzenie*, s. 131–132.
[2] Ks. Jakubiec, *Wprowadzenie*, s. 135.
[3] O. St. Wójcik, *Księga Psalmów*, Sandomierz 1959, s. 19.

czątek, męka i tryumf; to znowu człowiek, jego znikomość i szczytna godność, ludzkie potrzeby, walki, nadzieje i obawy, radości i smutki[4].

Teologia Psalmów nie jest podana w formie systematycznego wykładu i poszczególne Psalmy poruszają równocześnie kilka różnych spraw. Ogólnie jednak możemy wyróżnić Psalmy dogmatyczne, moralne, historyczne i mesjańskie.

„Jest w Psalmach drogowskaz życia, zwierciadło cnoty, potępienie występku; jest wszelki rodzaj doskonałej modlitwy — od najgłębszych aktów upokorzenia i skruchy pokutującego grzesznika, aż do najwyższych wzlotów ducha rozmiłowanego w Bogu. Co skołatana ludzkość przeżywała w ciągu tysiącleci; na co patrzyli Praojcowie nasi; co czuło serce wielkich mężów, wzorów naszych w służbie Najwyższego; nad czym biadali; czego wyczekiwali, o co prosili, czym się radowali Prorocy Pańscy, Duchem Bożym kierowani – wszystko to odbiło się niby w zwierciadle, znalazło wyraz i oddźwięk, i nigdy nie milknące echo w świętej Księdze Psalmów. Tu także skreślono w proroczej perspektywie przyszłe dzieje i losy królestwa Bożego na ziemi. Słowem, wszystko, co Boskie i ludzkie, co serce człowiecze zajmować i poruszać może – w Psalmach się zawiera; a to w odniesieniu do Boga w formie modlitwy, prośby lub skargi, uwielbienia, podzięki lub nawet świętej klątwy"[5].

4. Tekst hebrajski

Tekst Psalmów został sporządzony w języku hebrajskim. Nie przechował się on jednak w swej formie oryginalnej. Najstarszym rękopisem tekstu Pisma Św. w języku hebrajskim, w którym znajduje się także Psałterz jest tzw. *Codex Petropolitanus B 19 a*, sporządzony ok. roku 1009 przez Samuela ben Jacob według recenzji Aarona ben Aszer (ok. 900–940). Z porównania go z ułamkami najstarszych papirusów (Nash, teksty z Kirbet Qumran) oraz z cytatami Ojców Kościoła i najstarszymi tłumaczeniami wynika, że jest on bardzo dobrze zachowany i zbliża się do tekstu z II w. przed Chr. (okres tłumaczenia LXX).

[4] O. St. Wójcik, tamże.
[5] O. St. Wójcik, tamże.

Najstarsze tłumaczenie stanowi grecki tekst Septuaginty. Sporządzony on został z tekstu hebrajskiego starszego od dzisiaj znanego TM, a więc bliższego oryginału. Niestety, tłumacze Psałterza na język grecki byli mniej przygotowani do swego dzieła, aniżeli np. tłumacze Pięcioksięgu. Znali oni język potoczny, zaramaizowany. Nie rozumieli więc trudniejszych form gramatycznych. Nie rozumieli też znaczenia wielu tytułów Psalmów. Poza tym, starali się usuwać zachodzące w Psalmach antropomorfizmy. Imię Jahwe zaś zastępowali przez *Elohim*. Wprowadzali także niekiedy drobne dodatki do tekstu albo też usuwali niektóre słowa. Tłumaczenie ich jest nierówne. W zasadzie jednak niewolniczo idą za hebrajskim oryginałem (zwrot, składnie) i dlatego LXX ułatwia nam rekonstrukcję tego oryginału hebrajskiego, z którego korzystali tłumacze ok. 150 r. przed Chr.

Tzw. „tekst heksaplaryczny" jest to tekst LXX, który Orygenes umieścił w swojej Heksapli w 5 kolumnie (TM, transkrypcja grecka, Akwila, Symmachus, LXX, Teodocjon).

Przekłady łacińskie:

a) Vetus Latina (lub Itala), z pierwszych wieków po Chr. – sporządzona została na podstawie LXX przez ludzi nie przygotowanych do tłumaczenia (św. Augustyn, PL 34, 430) i dlatego zawierała liczne błędy;

b) Łacińskie przekłady św. Hieronima:

1. w 383/84 r. według LXX poprawił tekst Itali celowo unikając większych zmian, by u wiernych przyzwyczajonych już do swego tekstu nie wywoływać wrażenia obcości. Jest to tzw. *Psalterium Romanum*.

2. w 386 r. powstało tzw. *Psalterium Gallicanum*, oparte na tekście heksaplarycznym LXX. Przyjął go najpierw św. Grzegorz z Tours († 594) w Galii, a potem wszedł do brewiarza rzymskiego i do Wlg.

3. ok. roku 392 powstało *Psalterium iuxta Hebraeos* – najlepsze tłumaczenie Psałterza; nie weszło jednak w życie wskutek zastrzeżeń św. Augustyna, a od XIII w. przestano się nim interesować.

c) *Psalterium Pianum* — przekład z tekstów pierwotnych na polecenie Piusa XII, sporządzony w 1945 r. przez profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego i zalecony listem apostolskim *In cotidianis precibus* do odmawiania prywatnego i publicznego w brewiarzu.

Za podstawę wzięto hebrajski tekst masorecki, który starano się ustalić krytycznie przy pomocy różnych zachowanych kodeksów hebrajskich i tłumaczeń na inne języki. „Gdy chodzi o szatę językową, to pokuszono się o język łaciny klasycznej (I w. przed Chr.). Zachowano jednak niektóre semityzmy i hebraizmy oraz nie tłumaczono imion własnych, np. Massa, Meriba, Mosoch, by pozostawić tekstowi nieco archaicznego charakteru.W układzie zmieniano dość często podział wierszy, idąc za widocznym paralelizmem"[6].

Zastrzeżenia budzi jednak forma języka łacińskiego, któremu zarzuca się sztywność szkolną, brak życia, jakim tchnie mimo wszystko łacina Św. Hieronima[7].

5. Polskie przekłady Psalmów

a. Manuskrypty

Psałterz Floriański – z drugiej połowy XIV w. Nazwa pochodzi od opactwa kanoników regularnych St. Florian w pobliżu Linzu w Górnej Austrii, gdzie przechowywał się prawdopodobnie przez trzy wieki. W 1825 r. „odkrył go" bibliotekarz ks. Józef Chmel i bardzo dokładnie przepisał część polską i niemiecką oraz z łacińskiej miejsca niezgodne z Wlg. Pracę swoją przesłał B. Kopitarowi, bibliotekarzowi Cesarskiej Biblioteki w Wiedniu, który porównał odpis z oryginałem, ocenił go jako dobry i zrobił odpis dwóch prologów, i paru Psalmów, i posłał J. Bandtkiemu do Warszawy

W 1827 r. nakładem Krakowskiego Towarzystwa Naukowego wydano 40 stronicowe opracowanie Bandtkiego po łacinie i osobno po polsku. Na wydanie drukiem w Warszawie całego Psałterza nie zgodzili się jego właściciele, ponieważ sami zamierzali to uczynić, ale nie doszło to do skutku. Za staraniem Kopitara, który przygotował do druku i nakłonił hr. Stanisława Dunin – Borkowskiego, Psałterz wydano w 1834 r. w Wiedniu, jako „Psałterz Królowej Małgorzaty". Niestety, wydano drukiem tylko tekst polski. W 1883 r. wydano go po raz drugi za staraniem Wł. Nehringa. Pełne wydanie w arkuszowym formacie, z licznymi fascimile kart oryginału, fa-

[6] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 420.
[7] Ks. M. Peter, tamże.

chowymi rozprawami na temat paleografii, miniatur i herbów Psałterza, oraz z dodatkowo opracowanym tekstem polskim przez prof. W. Taszyckiego ukazało się w 1939 r.

Kodeks liczy obecnie 296 zapisanych kart, w wymiarach 34,5 x 24 cm. Tekst łaciński rozpoczęty złotym inicjałem idzie najpierw; bywają złocone całe wersety. Pod łacińskim jest tekst polski z niebieskim inicjałem, a pod nim tekst niemiecki z inicjałem czerwonym. Wolne miejsca zajmują ozdoby: rysunek albo malowanka postaci zwierząt, rośliny, a nawet ciekawe obrazki z życia codziennego.

Zdaniem W. Nehringa przepisywało Psałterz trzech pisarzy. Świadczą o tym różnice w sposobie pisania poszczególnych części, a także w gatunku pergaminu. Pierwszy pisarz pracował w latach siedemdziesiątych wieku XIV, drugi w ostatnich latach tegoż wieku, a trzeci w początkach wieku XV.

Miejsca powstania Psałterza nie zdołano ustalić. Zarówno Kraków jak i Śląsk ma swoich zwolenników wśród dyskutujących profesorów. Na określenie osobowego przeznaczenia przez długi czas decydujące znaczenie wywarł trzy razy powtarzający się element zdobniczy w kształcie plecionki dwóch gotyckich liter MM odczytywany jako monogram. Stąd poszło przyznanie go królowej Małgorzacie w wydaniu Borkowskiego, czy rodzinie królewskiej Andegawenów węgierskich. Ostatnio jednak odczytuje się powyższe litery jako skrót pierwszych słów Psalmu 51 (50): *miserere mei*, bardzo popularny w średniowiecznych rękopisach. Natomiast ustala się powiązanie Psałterza z królową Jadwigą, jako inspiratorką jego powstania. Oczytana w literaturze religijnej – miała bowiem własną bibliotekę religijną i rozmiłowana w Psałterzu (założyła w Krakowie Kolegium Psałterzystów), królowa prawdopodobnie tę księgę zamówiła i projektowała układ tekstu i wpływała na wykonane jego iluminacji.

Uderza piękno tłumaczenia polskiego i wierność w stosunku do łacińskiego tekstu w mowie stawiającej na piśmie pierwsze kroki, zwłaszcza przy stosowanej ówcześnie metodzie dosłowności a nawet literalności przekładu.

„Dzisiejszy badacz wnikając w metodę pracy nad przekładem Psałterza i oglądając jej wyniki poznaje nie tylko właściwości tego, nowego gatunku polszczyzny, poznaje także wiele z właściwości mówionego języka

epoki", z którego niektóre przetrwały do dziś jako trwały pomnik tworzącego się wówczas polskiego stylu biblijnego[8].

Psałterz Puławski – z połowy XV w. liczy 312 kart pergaminowych w jednym tomie (format 16). Wielkość 16 x 12 cm (format codziennego modlitewnika); duże litery pisma, 11–14 linijek na stronicy, układ wersetów w jednej tylko kolumnie (floriański ma dwie), łatwiejszy do czytania, a i tekst jednojęzyczny mówi raczej o przeciętnym środowisku czytelniczym, z którego pochodził pierwszy właściciel (-ka) Psałterza Puławskiego.

W końcu XVIII w. właścicielem jest rodzina Czartoryskich. Mieści się on w bibliotece w Puławach; przez jakiś czas był w Porycku w księgozbiorze Tadeusza Czackiego. Przez pewien czas znajdował się w bibliotece w Kórniku, gdzie w 1880 r. nakładem hr. Tytusa Działyńskiego, Adam i Stanisław Pilińscy dokonują homograficznego przedruku. Później znajduje się w Muzeum Czartoryskich w Krakowie, gdzie dotąd pozostaje.

Pierwszą wiadomość o Psałterzu puławskim podał T. Czacki w dziele „O litewskich i polskich prawach", Warszawa 1800 r., s. 48, co wyprzedziło o ćwierć wieku odkrycie Psałterza floriańskiego. Psałterz wiązano z królową Jadwigą i tym samym czas jego powstania ustalono na wiek XIV.

Opinię tę podważył Nehring, a Brückner zwrócił uwagę na dużą rozbieżność między stanem języka Psałterza, a właściwościami jego ortograficznego przekazu. Język określił jako średniowieczny, a pisownię jako nowoczesną, uporządkowaną, pochodzącą z trzeciego dziesiątka lat XVI w.

W dyskusji zwracano uwagę na sposób oznaczenia samogłosek nosowych i sposób miękczenia spółgłosek. Psałterz puławski bowiem wprowadza już dwie różne litery na oznaczenie dwóch samogłosek nosowych w języku polskim: *ę* i *ą*; Psałterz floriański ma tylko jeden znak graficzny: *ą*. Psałterz puławski miękczy spółgłoski w sposób jednorodny i bardzo konsekwentnie. Dlatego Brückner wyraża się, że Psałterz puławski „antycypuje druki", gdyż dopiero w drukach XVI w. występuje taka systematyczność w miękczeniu spółgłosek.

W dyskusji toczonej między uczonymi nikt jednak nie przesuwa czasu powstania Psałterza poza XV w. Za XV w. opowiadają się także badacze

[8] Por. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, Poznań 1969, s. 14–40.

miniatur i pisma. Pismo Psałterza puławskiego to „pospolita, ale staranna bastarda drugiej połowy XV w., prawdopodobnie jednej ręki"[9].

Miejsce powstania Psałterza puławskiego, mimo długiej dyskusji, pozostaje nieustalone, choć nie brak artykułów różnego typu próbujących lokować Psałterz w Sieradzkiem, w Wielkopolsce, w środkowej Małopolsce.

Psałterz puławski, w odróżnieniu od floriańskiego, zawiera oprócz tekstu Psalmów również wyjaśnienia tłumaczące tekst:

1) każdy Psalm lub ich grupy zawierają określenia liturgicznego ich zastosowania; Psalmy od 1–108 włącznie podzielone są na grupy na każdy dzień tygodnia. Pozostałe Psalmy mają także wyraźne określenie ich zastosowania. Dla ułatwienia w odszukaniu Psalmów pisarz umieścił większy inicjał na wysokość 4–8 linijek przy Psalmie rozpoczynającym odrębną grupę Psalmów; zwykłe inicjały sięgają 2–3 linijek.

2) poza instrukcjami liturgicznymi Psalmy opatrzone są w „argumenty", czyli komentarze. Są one paru– lub kilku– wierszowe. Mają charakter alegoryczny i historyczny.

a) W komentarzu alegorycznym można wyodrębnić Psalmy 1–100, które autor wiąże z osobą Chrystusa Pana oraz pozostałe związane z Apostołami i Kościołem.

b) Na kanwie symboliki i alegorii snuje się komentarz historyczny. W 27 Psalmach nawiązuje do osoby Dawida, któremu przypisuje autorstwo wszystkich Psalmów, a sam Dawid ukazany jest także jako człowiek średniowieczny, bo dziwne np. wyobrazić sobie Dawida śpiewającego hymn wdzięczności za zmartwychwstanie Pana Jezusa. Podziwu wszakże godne jest z jaką wielkodusznością realizuje autor komentarza zadanie wprowadzania „człowieka wciąż jeszcze Starego Zakonu do przybytku Nowego. Przestawiał tory jego myślenia i sposob działania: przez rzeczywistość czysto ziemską uczył dostrzegać rzeczywistość pozaziemską. Chwytał istniejące między nimi związki. Uwrażliwiał duszę człowieka, pomagał wysubtelniać sumienie. Używał w tym celu metod właściwych swojej epoce"[10].

---

[9] Z. Budkowa, cyt. za M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, s. 48.

[10] *O Psałterzu Puławskim*, s. 41–61 [w:] M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*.

b) Najstarsze druki polskie

1) Psałterz Wietora (krakowski) –1532 r.

2) Żołtarz Dawidów przez mistrza Walantego Wróbla z Poznania na rzecz Polską wyłożony (1539 r.).

W okresie wielkiej fali protestantyzacji w Wielkopolsce ks. W. Wróbel, mistrz wydziału filozofii zostaje odwołany z Krakowa na kaznodzieję w Poznaniu. Biegły w teologii, władający biegle łaciną, obeznany z greką i, jak z przekładu Psałterza widać, obeznany z hebrajszczyzną, świetny kaznodzieja, orientował się dobrze w nowinkach protestanckich. Wydaje w Lipsku w 1536 r. *Propugnaculum Ecclesiae: adversus varias Sectas huius tempestatis.*

O nowy „wykład" (przekład albo komentarz) Psalmów zwróciła się do niego wojewodzina poznańska Katarzyna z Górki dla „panien klasztornych" śpiewających Psalmy po łacinie często bez zrozumienia ich treści. Ks. Wróbel dokonał przekładu, ale ociągał się z drukiem i praca jego rozchodziła się w odpisach, choć tomik liczył 700 stron w 8°. Do druku podali go teologowie Akademii Krakowskiej już po śmierci ks. Wróbla. Druk przygotował Andrzej Glaber, ziomek ks. Wróbla.

Psałterz jest dwujęzyczny z komentarzem. Tekst łaciński wyodrębniono antykwą, tekst polski gotykiem. Komentarz ks. Wróbla ma nie tylko „argumenty" przed tekstem, ale także wykład każdego wiersza bezpośrednio pod jego treścią. Przejrzysty, graficzny układ, uzyskany m.in. przez zastosowanie różnego rodzaju czcionek i wyodrębnienie pewnych wersetów, przyczynił się bardzo do szerokiego rozpowszechnienia Żołtarza. Przez wszystkie wątki 150 „argumentów" przewija się podstawowe założenie teologiczne autora: „związać treść Psałterza jak najściślej z osobą Chrystusa oraz pobudzić czytelnika ku bogobojności i pobożności".

„Wyrozumienie", czyli komentarz umieszczony bezpośrednio pod tekstem wersetu lub jego fragmentu, liczy zazwyczaj od 1–34 linijek; najdłuższy 34 linijki do pierwszego wiersza Psalmu 21 (22). Rozważa w nim autor dwojaką naturę Chrystusa. Jest to komentarz na wskroś własny autora. Przewija się w nim głęboka wiedza teologiczna, zapał kaznodziejski i żar w walce z reformacją, wyrażony jednak w sposób wysoce kulturalny[11].

[11] Zob. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, s. 92 –117.

3) Psałterz Dawidów Mikołaja Reja z 1541 r.

A. Brückner przekład Reja traktuje jako niespodziankę, gdyż Rej mający zwyczaj pisania wierszem właśnie Psałterz przełożył prozą. Poza tym niespodziankę stanowi fakt, że dzieło tak wybitnie religijne zostało opracowane przez człowieka świeckiego i to bardzo silnie zaangażowanego w życiu świeckim.

Psałterz Reja w formie małej ósemki, wyrazistym drukiem, z podziałem Psalmów na ferie i godziny kanoniczne miał służyć wiernym w kościele, w nabożeństwach i w domu, na co wskazują dodane po każdym Psalmie modlitwy własne autora. Do Psalmu 36 włącznie do tych modlitw dodano Ojcze nasz i Zdrowaś (odautorskie modlitwy ma każdy Psalm od 1–50).

Komentarz do Psalmów umieścił Rej przed tekstem. Na marginesie zaś, na wysokości pierwszej linijki tekstu, umieszcza wyjaśnienie w formie bardzo krótkiego sygnału. Jest to komentarz etyczno-dydaktyczny i historyczny. Wiąże w nim treść Psalmów z okolicznościami ich powstania lub z treścią wydarzeń historycznych przedstawionych w danym Psalmie. Powyższe „sygnały" na marginesie przeznaczone są dla czytelnika, podsuwając mu odpowiednie do jego stanu psychicznego, wyprowadzone z Psalmu, treści religijne o różnym charakterze:

a) najliczniejsze są w formie rozmyślania: „Niebezpieczność doczesnego żywota" Ps 120 (119), „O dziwnych sprawach Pańskich" Ps 111 (110);

b) inne – to modlitwy proszące, dziękczynne i inne: „Uradowanie dla wybawienia swego" Ps 126 (125), „Pienie na chwałę Panu naszemu" Ps 135 (134), „Prośba o miłosierdzie" Ps 102 (101), „O wspomożenie w przygodach" Ps 16 (15);

c) liczne są pouczenia: „Na przełożone, jakoby się sprawować mieli" Ps 58 (57), „Źli przez swe złości są Panu przykrzy" Ps 101 (100), „Jak Pan Bóg niszczy upornego" Ps 14 (13)... Ponadto są tu nakazy, zachęty i skargi.

Na końcu Psałterza znajduje się rejestr, zawierający nie tylko informacje, na której stronie szukać należy danego Psalmu, ale także i pouczenie nawiązujące do jego zawartości. I tak do Ps 112 (111) *Beatus vir rejestr* dodaje: „Jakie szczęście się takiemu trafuje, który się boi Pana Boga".

Psałterz tłumaczył Rej będąc katolikiem, co uwidacznia się wyraźnie w treści dzieła. Znamienne wszakże, że później, kiedy przeszedł na protestantyzm, niczego w nim nie zmienił[12].

4) Psałterz Jakuba Lubelczyka (protestancki) z1558 r. wierszem.

5) Psałterz w Biblii Leopolity (ks. Jana Nicza ze Lwowa) z 1561 r.

6) Psałterz w Biblii brzeskiej (radziwiłowskiej, kalwińskiej) z 1563 r. Tłumaczenie z języka hebrajskiego.

7) Psałterz Dawidów przekładania Jana Kochanowskiego z 1579 r.; w drukarni Łazarzowej w Krakowie.

Kochanowski dał w swym tłumaczeniu parafrazę wierszowaną, tak jak to robili protestanci, ale ujął rzecz w kategoriach wyłącznie estetycznych, w kategoriach sztuki nacechowanej wyznaniowo. Do roku 1571 miał dopiero 30 Psalmów (pracy nad Psałterzem poświęcił okres 10 lat). To był owoc kilkuletnich rozmyślań i wysiłków. W tym czasie tłumaczył poetów rzymskich i greckich, ale rozczytywał się także w istniejących już przekładach (parafrazach) Psałterza, m.in. i w Biblii Leopolity oraz we współczesnych europejskich wierszowanych przekładach — parafrazach Psałterza.

Poeta nie podaje źródła, z którego tłumaczył. Inaczej też niż inni tłumacze przede wszystkim zwrócił uwagę na piękno poetyckie i wierność, a nie na przygotowanie pomocy dla zbudowania czytelnika. Toteż jego Psałterz podzielony na 5 części według podziału hebrajskiego, z kolejnym numerem Psalmu, pod którym znajdują się pierwsze słowa po łacinie, nie ma nic ponadto; żadnych wyjaśnień ani komentarzy.

Jedno z wymownych świadectw dbałości o poetyckie piękno przekładu spotykamy w Ps 135 (136). Jest to Psalm dziękczynny za miłosierdzie Boże wobec rodzaju ludzkiego ze szczególnym uwzględnieniem dziejów Izraela. Składa się z 21 wersetów, z których każdy przedstawia konkretny przykład miłosierdzia i każdy kończy się refrenem motywującym opisany przykład. Refren w Wlg brzmi: *quoniam in saeculum* (czasami: *in aeternum*) *misericordia eius*. Kochanowski treść refrenu tłumaczy za każdym

[12] Por. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, s. 118–147.

razem inaczej, ale zawsze adekwatnie. Dla ilustracji ostatnie cztery dystychy:

„Odjął nas rękom srogim i mocy pogańskiej,
refren: *Bo nie masz miary, nie masz końca łasce pańskiej.*
Który ciału wszelkiemu jego żywność daje,
refren: *Bo jego szczodrobliwość nigdy nie ustaje.*
Chwalcie Pana, który krąg niebieski sprawuje,
refren: *Bo jego dobrodziejstwo wieku nie uczuje.*
Chwalcie Pana, który jest Pan nad insze Pany,
refren: *on w swym miłosierdziu nigdy nie przebrany".*

„Kunszt poety jaśnieje w umiejętności składniowego kształtowania wypowiedzi. Ta właściwość, charakterystyczna dla całej pracy od początku do końca, pochodzi w dużej mierze z dobrej zażyłości Kochanowskiego ze składnią poetów greckich i częściowo rzymskich"[13].

Stylistyczne kształtowanie treści parafrazy jest także w pełni uzależnione od norm i wymogów stawianych przez poetyki i retoryki klasyczne. I tak np. w Psalmie 18 (19), 11 Psalmista wartościuje nakazy Boże, a czyni to przez porównanie do miodu. Wszystkie przekłady polskie tłumaczą to dosłownie, wydobywając jakości dodatnie w sposób pozytywny: „słodsze nad miód..." Kochanowski natomiast ukazuje stopień wartości nakazów Bożych przez negację: „miód nie tak słodki..." Taki sposób zaleca Arystoteles dla stylu wykwintnego.

Góruje Kochanowski również nad innymi tłumaczami tekstem literackim i sytuacyjnym smakiem artystycznym, które chronią go przed wprowadzeniem do Psałterza pojęć należących do innej epoki i kultury. Kieruje się tu zasadą ostrożnej selekcji i chęcią znalezienia wyrazu jak najbardziej odpowiedniego dla oddania sytuacji przedstawionej w tekście źródłowym.

Kochanowski udoskonalił także technikę rymowania stabilizując w wierszu rym gramatyczny, albowiem rymy gramatyczne uchodziły wówczas za eleganckie i wyszukane.

Pod względem dokładności przekładu Kochanowski, idąc za panującymi tendencjami reprezentowanymi przez Erazma z Rotterdamu oraz Pico della Mirandola, przyjął zasadę swobodnego przekładu.

---

[13] M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, s. 308.

„Tak pięknie Psałterza jeszcze nikt nie wyśpiewał. Nic więc dziwnego, że już w następnym roku po jego wydaniu Mikołaj Gomółka, kompozytor wieku, utworzył muzykę do tekstu wszystkich Psalmów parafrazy Kochanowskiego, która do roku 1641 doczekała się 25 wydań"[14].

8) Psałterz ks. Jakuba Wujka

„Psałterz Dawidów. Teraz znowu z Łacińskiego, z Greckiego y z Żydowskiego na Polski język z pilnością przełożony y Argumentami y Annotacyami obiaśniony przez D. Jakuba Wuyka, theologa Soc. Jesu w Krakowie w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka Roku Pańskiego 1594."

Tłumaczenie Psałterza jest trzecim dziełem biblijnym wydanym za życia ks. J. Wujka: Nowy Testament 1593, Nowy Testament i Psałterz w 1594. Przekład bowiem całego Pisma Św. ukaże się drukiem dopiero w 1599 r. po jego śmierci i dozna wielu niekorzystnych przeróbek i poprawek. Dlatego Wujkowy Psałterz, wraz z Nowym Testamentem (z 1593 r. i 1594 r.) stanowi bardzo cenne świadectwo autentycznego dzieła naszego największego tłumacza Pisma Św.

Wydany został in 4° z przedmową zawierającą omówienie Psałterza oraz rejestr Psalmów poprzedzający tekst. Na końcu zaś umieszczono:

1. rejestr Psalmów według ich łacińskich tytułów;
2. taki sam rejestr po polsku.

Poza tym na końcu znajduje się, „Reyestr słów i rzeczy przedniejszych, które się w tym Psałterzu i w Annotacjach jego najdują".

Każdy Psalm przekładu poprzedza jego liczba i tytuł po łacinie (pierwsze słowa Psalmu). Pod tytułem znajduje się krótki argument. Pod tekstem „annotacje" różnych rozmiarów; zależnie od potrzeby. Niektóre Psalmy nie mają wcale annotacji. Inne natomiast mają komentarze dłuższe, dochodzące do dwóch stronic, np. Ps 2.

W komentarzach znajdujemy pewną ilość wykładów objaśniających treść alegorycznie, ale raczej ma on charakter rzeczowy. Zawiera się w nim mnóstwo informacji, wyjaśnień hebrajskich zwrotów metaforycznych, wyjaśnień miejsc i wydarzeń historycznych, a także zwyczajów i poglądów Izraelitów i innych narodów Biblii. Nie brak też komentarzy dydaktycznych, często ujmowanych po kaznodziejsku, a także elementów

[14] Por. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, s. 298–312.

polemiki z różnowiercami. Wśród aktualizacji zaś znamienne jest traktowanie Psalmu 73 jako proroctwa przeciw Turkom.

Na marginesach zebrano konkordancje oraz zestawienia z zakresu krytyki tekstu, jak różne lekcje tych samych miejsc w języku hebrajskim i greckim oraz liczne hebraizmy i grecyzmy.

W pracę nad Psałterzem włożył ks. Wujek całą swoją wiedzę i umiejętność przewyższając przekłady protestanckie. Powyższy przekład z 1594 r. jest bezspornie szczytowym osiągnięciem w tej dziedzinie[15].

9) Psałterz w Biblii gdańskiej (protestanckiej) rok 1632 (przeróbka brzeskiej).

Dzisiaj ten tekst najczęściej jest przedrukowywany – jednak z unowocześnioną pisownią – przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.

c) Przekłady nowsze:

1) Fr. Karpiński 1806 r. – wierszem.

2) J. Cylkow, Warszawa 1883.

3) Abp F. A. Symon, Kraków 1900; II wyd. rozszerzone w 1917.

4) F. Aszkenazy, Lwów 1927 (Ps 1 – 41), Lwów 1930 (42–150).

5) Ks. J. Kruszyński, Lublin 1936 (z hebr.).

6) L. Staff, 1937 (wierszem), II wyd. 1959.

7) Ks. A. Klawek, Lwów 1938 (tłumaczenie poetyckie niewierszowane z Wulgaty).

8) Ks. F. Mirek, Kraków 1947 (prozą z nowego tłumaczenia łacińskiego).

9) O. St. Wójcik, CSRR, Wrocław 1947 (tłumaczenie poetyckie z uwzględnieniem nowego tłumaczenia łacińskiego); II wydanie, Sandomierz 1959.

10) R. Brandstaetter, Psałterz, Poznań 1967; 1970.

11) Psałterz w Biblii Tysiąclecia, Poznań 1965, 1971, 1980 jest przekładem oo. benedyktynów z Tyńca, sporządzonym na podstawie łacińskiego *Psalterium Pianum* (z 1943).

12) Ks. T. Penar, Ps 1, 8, 1 1,15, 16, 23, Orędownik Diecezji Chełmińskiej, Pelplin 1975, 1976, 1979.

---

[15] Por. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, s. 341– 347.

13) Ks. K. Marklowski i o. M. Stolarczyk, Psałterz w Biblii Poznańskiej 1975.

14) M. Skwarnicki, Psalmy i Kantyki, Kraków 1976.

15) W. Bąk, Psalmy Dawidowe, Warszawa 1979.

16) Cz. Miłosz, Księga Psalmów, Paryż 1979.

17) Ks. A. Jankowski, ks. L. Stachowiak, Księga Psalmów, Biblia Tysiąclecia, Poznań 1986[4], 568–709.

18) Ks. Stanisław Łach, Psalmy, [w:] Materiały Pomocnicze do wykładów z biblistyki, Lublin 1975, 1977, 1979.

19) Ks. Stanisław Łach, Psalmy [w:] Biblia – Księga Ludu Bożego, Lublin 1980.

20) Ks. Stanisław Łach, Psalmy, Poznań 1986.

21) Ks. Stanisław Łach, Księga Psalmów, PŚST, t. VII, 2, Poznań 1990.

22) Ks. M. Borowski, Psalmy, [w:] Komentarz biblijno–ascetyczny, Kraków 1983.

23) Ks. A. Strus, ks. J. Warzecha, ks. J. Frankowski, Pieśni Izraela, Warszawa, ATK 1988, s. 11–111.

24) J. Szeruda, Księga Psalmów, Warszawa 1957.

25) J. Stablińska, Psałterz poetycki, Kraków 1986.

6. Forma poetycka Psalmów

a) Poezja hebrajska

Poezja będąca wykwitem inteligencji ludzkiej, zajmuje ważne miejsce w twórczości człowieka i w jego życiu tak publicznym jak i prywatnym. Izraelici nie byli jej również pozbawieni i uprawiali ją już w bardzo dawnych czasach. Niewątpliwie rozwijała się ona w Izraelu także pod wpływem sąsiednich narodów, zwłaszcza Egiptu i Babilonii, chociaż nie należy tego wpływu zbytnio wyolbrzymiać.

Należy również mieć na uwadze fakt, że nie było u Izraelitów wyraźnego rozgraniczenia prozy od poezji. Szczególnie w Księgach Proroków mamy wyraźne przykłady łączenia z sobą różnych form literackich, tj. poezji i prozy z przewagą poezji.

Najstarsze zaś pomniki poezji rozsiane są także w innych Księgach. Jest to przede wszystkim poezja religijna, której przedmiotem jest Bóg oraz człowiek i świat w relacji do Boga.

I tak utworami epickimi są najstarsze pieśni religijne: Miriam z Wj 15, 1–18, 21, Debory Sdz 5, 1–31 oraz późniejsze pieśni: Habakuka z rozdz. 3, 2–19 jego Księgi. Prawdziwymi arcydziełami poezji izraelskiej są takie utwory, jak: Księga Hioba, Pieśń nad Pieśniami oraz Treny Jeremiasza i Psalmy.

Forma poetycka cechuje się przede wszystkim podniosłością myśli, doborem wyszukanych słów i zwrotów oraz zachowaniem specjalnych reguł odpowiedniej budowy zdań dla uzyskania pewnej rytmiki słów. W poezji hebrajskiej nie spotykamy natomiast rymu. Rytm zaś osiągano przy pomocy odpowiedniego rozłożenia zgłosek akcentowanych oraz paralelizmu członów i stosowania strofiki.

Paralelizm członów odkrywca tej cechy poezji hebrajskiej, anglikański biskup R. Lowth, określił jako „pewną równość i podobieństwo członów każdej jednostki zdaniowej"[16].

Wypływa on z właściwego hebrajczykom, a także innym ludom starożytnego Wschodu „dążenia do rozdwojenia wypowiadanej myśli przez jej podział na dwie części, które uzupełniają się nawzajem, a równocześnie nawzajem się wyjaśniają"[17].

Był więc to rytm myśli, idei, na dalszym zaś planie rytm wyrazów. Wiąże się to ze skłonnością każdego umysłu ludzkiego do powtórzeń, czego wyrazem są refreny w pieśniach.

Stosunek myśli w wierszach może być różny, stąd odróżniamy kilka rodzajów paralelizmu:

1) paralelizm synonimiczny (bliskoznaczny), kiedy drugi stych powtarza myśl pierwszego innymi, ale podobnymi słowami:

„Miłosierdzie Twe, Panie, dosięga nieba,
wierność Twoja samych chmur" Ps 36, 6.

„Bo winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela,
a mąż Judy latoroślą Jego rozkoszną" Iz 5, 7.

2) Paralelizm antytetyczny (przeciwstawny), gdy drugi stych wyraża, ilustruje, czy podkreśla myśl pierwszego lecz w formie przeczenia, przeciwstawienia, podkreślając dobitnie prawdę, o którą chodzi poprzez naświetlenie pozytywne i negatywne:

[16] *De sacra poesi Hebraeorum...*, Oxoni 1753.
[17] E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, Warszawa 1971, s. 48.

„Kto postępuje w prostocie, zbawion będzie,
kto krętymi chadza drogami, wnet upadnie" Prz 28, 18.
„(Pan) głodnych napełnia dobrami,
a bogaczów odprawia z pustymi rękoma" Magnificat Łk 1, 53.

3) Paralelizm s y n t e t y c z n y (ciągłości): myśl pierwszego członu jest w drugim (w następnych) rozwinięta, uzasadniona, wyjaśniona przez porównanie albo jest rozpatrywana bardziej szczegółowo lub w swoich następstwach:

„Błogosławiony mąż, który nie idzie
za radą niezbożnych.
Nie wchodzi na drogę grzeszników
i nie zasiada w gromadzie zuchwalców". Ps 1, 1.

Powyższe trzy rodzaje paralelizmu często przeplatają się wzajemnie, występują w formie bardziej złożonej tworząc paralelizm z ł o ż o n y lub stopniowy, drabiniasty (klimaktyczny od grec. *klimaks* — drabina), np. Ps 19, 8–9; 22, 5–6; 29, 1–2.

Przy interpretacji trzeba jednak pamiętać, że każdy paralelizm tworzy jedną myśl, a tylko ją zestawia za pomocą dwóch lub więcej stychów, np.:

„zboże wykarmia młodzieńców,
a młode dziewice wino" Zach 9, 17.

W powyższym, zdaniu „nie chodzi tu o to, by młodzieńcy izraelscy żywili się tylko pokarmami mącznymi, a jedynym napojem panien izraelskich miało być wino. Właściwa myśl Proroka jest ta, że w czasach mesjańskich Bóg da bogate żniwa, młodzież więc nie będzie cierpiała głodu, mając pod dostatkiem pokarmu i napoju"[18].

b) Rytmika oraz struktura stroficzna

1) R y t m i c z n o ś ć wiersza tworzy rytm techniczno–zewnętrzny, podczas gdy paralelizm logiczno–wewnętrzny. Sprawa wszakże ustalenia zasad rytmiki poezji hebrajskiej napotyka na ogromne trudności. Uczeni są nawet zdania, że Hebrajczycy byli na drodze do wytworzenia się właściwego rytmu w poezji, ale nie wyszli poza rytm myśli (paralelizm). Może

[18] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 362.

jakiś wpływ wywarły tu właściwości psychiki Semitów nie znoszących jakiegokolwiek ograniczenia.

Przyjmuje się dziś jedynie tyle, że rytm poezji hebrajskiej polega na ilości zgłosek akcentowanych w danym wierszu i nie jest zależny od ilości zgłosek nieakcentowanych. Zgłoskę akcentowaną posiada zwykle wyraz o własnym, wyraźnie określonym znaczeniu: rzeczownik, czasownik, imiesłów, często zaimek.

Najbardziej uchwytny jest rytm wiersza zwany *qinah* (skarga, elegia), zachodzący przede wszystkim w Trenach. Występują w nim dystychy o nierównej ilości akcentów, przy czym w drugim stychu może być o jeden albo dwa akcenty mniej; np. w Ps 27, 1: 3 i 2; w Ps 5, 2–13: 4 i 2, w Ps 7, 7: 4 i 3.

2) A l i t e r a c j a, polegająca na powtarzaniu tego samego dźwięku tj. zgłoski lub całego wyrazu n a p o c z ą t k u wiersza oraz a s o n a n c j a – kilkakrotne powtórzenie tej samej zgłoski w ś r o d k u wiersza odgrywają w poezji hebrajskiej rolę podobną do tej, jaką ma (miał) rym w naszej.

3) S t r u k t u r ę s t r o f i c z n ą utworów hebrajskich pozwala stwierdzić przede wszystkim a n a l i z a t r e ś c i, która wykaże istnienie oddzielnych strof; np., w Ps 2 łatwo jest na podstawie tego kryterium wyróżnić cztery strofy:

I: wiersze 1–3;
II: wiersze 4–6;
III: wiersze 7–9;
IV: wiersze 10–12.

Innym kryterium rozeznania budowy stroficznej jest a l f a b e t y c z n o ś ć utworu, gdy każdy wiersz rozpoczyna się od kolejnej litery alfabetu hebrajskiego; np. Ps 25. 34. 111. 119. 145; Prz 31, 10–31 (o dzielnej niewieście) oraz Treny.

Utwory te nazwano a k r o s t y c h a m i, a ich budowę akrostychiczną. Najdłuższym akrostychem jest Ps 119; osiem kolejnych jego wierszy ma na początku tę samą spółgłoskę: 22 x 8 = 176 wierszy. Sztuczność wszakże układu nie wpłynęła dodatnio na jego treść i formę poetycką.

4) R e f r e n, który powtarza się kilka razy i dzieli przez to utwór na części, także pozwala poznać jego budowę stroficzną; por. Ps 42, 6. 12; 43, 5.

5) S e l a (*selah*) tj. wyraz o nieznanym nam znaczeniu prawdopodobnie także służy do oddzielenia poszczególnych strof (LXX tłumaczy przez diapsalma). Umieszczony jest on na marginesie odnośnej strofy w 71 Psalmach i trzy razy u Habakuka.

Ekskurs: Psalmy złorzeczące

Cały szereg Psalmów lub ich fragmenty zawierają w swej treści wypowiedzi o charakterze z ł o r z e c z e n i a czy zaklęcia; np. Ps 6, 11;17, 13; 35, 4–8; 54, 7; 55, 10. 16. 24; 56, 8; 58, 7–10; 59, 6. 11–14; 69, 23–29; 71, 13; 83, 10–19; 94, 1n; 109, 6–20; 137, 7–9; 139, 19n; 140, 9–12 (numeracja według TH). Powyższe Psalmy były niejednokrotnie powodem zgorszenia dla wielu czytelników, którzy nawoływali do ich odrzucenia, jako niezgodnych z natchnionym Słowem Bożym. Egzegeci katoliccy starają się jednak wykazać niestosowność tego rodzaju zarzutów.

Zwracamy uwagę, że wypowiedzi złorzeczące mają z woli Bożej swoje znaczenie religijne. Stanowią bowiem silną pobudkę do znienawidzenia grzechu i do lęku przed sprawiedliwą karą za grzechy. Z drugiej zaś strony mają pobudzać do wierności Bogu i większej gorliwości o Jego chwałę.

Wprawdzie sformułowanie słowne wielu złorzeczeń wywołuje słuszne zastrzeżenia, ale trzeba tu wziąć pod uwagę właściwości zachowania się i wypowiadania swoich uczuć przez ludzi, z których grona wyszli autorzy Psalmów:

a) Ludzie Wschodu chętnie używają mocnych wyrażeń, gdyż skłonni są do bardzo żywego reagowania na wszystko i do przesadnego wypowiadania się o tym, co ich porusza. I wiadomo, że bynajmniej nie pragną tego, aby to, co wypowiadają, miało dosłownie się spełnić.

b) Poza tym wypowiadanie ostrych słów i mnożenie wielu gróźb i przekleństw ma znaczenie psychologiczne. Chodzi bowiem o to, aby zastraszyć wroga (grzesznika) i odwieść od zła. Zgodnie zaś z nauką teologii katolickiej wolno karać zło i zabiegać, a nawet modlić się o karę dla winowajców nie w tym celu, aby ich pognębić, lecz ze szlachetnej pobudki, jaką może być:

1) poprawa błądzącego,
2) położenie kresu jego złości,
3) pokój i bezpieczeństwo innych,

4) zachowanie w społeczności słusznego prawa, a usunięcie zgorszenia,

5) cześć Boga.

Stąd też w publicznych modlitwach Kościoła modlimy się o ukaranie złoczyńców, np. w litanii do Wszystkich Świętych prosimy: *„ut inimicos Ecclesiae humiliare digneris..."*

c) Opierając się bowiem na zasadach doskonałości chrześcijańskiej wiemy, że o ile można i należy darować drugiemu nasze osobiste krzywdy, to nie wolno być obojętnym wobec krzywdy wyrządzonej bliźniemu i Bogu oraz Bożej sprawie. W tym wypadku obojętne zachowanie się byłoby wielką niegodziwością. Również nie można płazem puszczać krzywd doznanych osobiście, które jednak spadają na Boga i Jemu przynoszą ujmę lub szkodę Kościołowi. Prawdziwa mądrość zresztą uczy, że jak przesada w karaniu przeradza się w zdrożne okrucieństwo, tak z drugiej strony nie jest żadną cnotą, lecz wadą i grzechem, zbytnia pobłażliwość i powolność w ściganiu bezprawia.

Wzywając zaś do kary Bożej na złoczyńców Psalmiści podporządkowują swoją wolę wyrokom Bożej sprawiedliwości. Ich wypowiedzi nie są więc bynajmniej wybuchem nieubłaganej zemsty i nienawiści ku ludziom. Są one raczej wyrazem głębokiej religijnej odrazy do zła w świecie i w ludziach i szczerej troski o dobro dusz ludzkich na chwałę i świętość Boga.

Złorzeczenia Psalmów „ujęte są przeważnie w formę błagalnej modlitwy do Boga, jako sprawiedliwego Władcy i Sędziego, Opiekuna i Ojca uciśnionych, a także Obrońcy swojego ludu. Psalmista prosi Boga, by bronił chwały Swego imienia i nie pozwalał niweczyć dzieł swoich, ale ukrócił zuchwałość przewrotnych i położył kres szerzeniu się zła; by przyszedł z pomocą Swoim sługom i ratował od zguby dusze braci. Ma przy tym nadzieję, że chłosta Boża na przestępców ich samych przywiedzie do opamiętania (Ps 83, 17–19), uciśnionym doda otuchy, wzmocni ich wiarę, dla wszystkich zaś będzie zbawienną przestrogą (Ps 58, 11–12; 59, 12–14)".

d) Warto także zastanowić się, czy złorzeczące wypowiedzi Psalmów odbiegają całkowicie od ducha Ewangelii, głoszącej miłość i przebaczenie i uczącej odróżniać zło od osoby, gdyż potępić należy zło, lecz kochać należy osobę grzesznika.

W odpowiedzi trzeba przede wszystkim uwzględnić ten fakt, że słowa Chrystusowe o miłości nieprzyjaciół nie zniosły ani sprawiedliwości, ani rozumnego porządku w miłości. Miłość nieprzyjaciół ma swoje granice, gdyż więcej trzeba kochać Boga i Jego przyjaciół niż Jego wrogów. – Ewangelia jest prawem miłości dla tych, którzy z miłości dobrze czynią; ale dla tych, których miłość nie wzrusza lub nawet w złym rozzuchwala, Ewangelia ma również zastraszające „biada!" – nawet groźniejsze niżeli Prorocy.

Czy doprawdy w Nowym Testamencie klątwy nie spotykamy? Piotr złorzeczył Szymonowi świętokupcy (Dz 8, 20), Paweł kazał porubcę gorszyciela oddać diabłu na zatracenie, aby uratować duszę (1 Kor 5, 5).

„Miłość się nie wzrusza" – ale Pan Jezus się wzruszył, kiedy powrozem pędził przekupniów ze świątyni.

– Miłość odróżnia grzech od osoby grzesznika, ale Piotr gromił Szymona, Paweł kazirodcę, Chrystus potępiał faryzeuszów, plemię żmijowe, pobielone groby, a smagał biczem nie grzech, lecz kupców. Sędzia prawowity skazuje na śmierć nie przestępstwo lecz przestępcę za jego zbrodnię.

– Chrystus zalecił nadstawić drugi policzek, lecz tego nie nakazał, a Sam, kiedy Go żołdak uderzył w twarz przed sądem Annasza, z godnością odpowiada: „Czemu mnie bijesz?"

– Pomsta należy do Boga? – Więc też o to modlą się Psalmy, by Pan wziął pomstę w Swe ręce. Należy do Boga w pierwszym rzędzie, lecz imieniem i powagą Boga może ją wymierzyć człowiek mający władzę, jest bowiem sługą Bożym, oddawcą pomsty temu, który źle czyni (Rz 13, 4).

– Jeśli modlitwa o ukaranie wrogów ubliża Bogu, czemuż w Księdze Objawienia (Ap 6, 10) dusze pomordowanych dla świadectwa prawdzie głosem wielkim wołają: „Dokądże, Panie, Święty i Prawdziwy, nie sądzisz i nie mścisz się za krew naszą nad tymi, co mieszkają na ziemi?"[19].

Z treści Psalmów złorzeczących możemy więc uczyć się gorliwości o chwałę Bożą, nienawiści i wstrętu do złego, a także lęku przed grzechem i karą, która za nim idzie: „Niech one będą dla nas nie wyrazem nienawiści i zemsty wobec osobistych wrogów, ale modlitwą w imieniu

[19] O. St. Wójcik, *Księga Psalmów*, Sandomierz 1959, s. 40–41.

całej społeczności wiernych; niech będą egzorcyzmem przeciwko szatanowi i wszystkim jego sprawom; błagalnym wołaniem wierzącej i żarliwej duszy do Boga, by raczył przyspieszyć Swój sąd i wymierzyć sprawiedliwą karę w myśl ewangelicznego „Przyjdź Królestwo Twoje"[20].

Idea Boga zemsty łączy się myślowo z Psalmami złorzeczenia. Aby ją rozpatrzyć trzeba zdać sobie sprawę z tego, jaką formę miał w czasach starożytnych wymiar sprawiedliwości i obrona społeczna przed złoczyńcami, szczególnie zaś przed mordercami. Otóż opierała się ona na silnej wówczas organizacji rodowej i ustalanych zwyczajem prawach rodowych. Ściganie zbrodniarza na zasadzie tych praw nazywano „zemstą" („zemstą krwi"). W istocie swej zaś było to wykonanie sprawiedliwego wyroku, wydanego przez dany ród. Nie było bowiem wówczas właściwie zorganizowanego sądownictwa ani państwowych organów ścigania, a nawet w czasach królewskich, jeszcze respektowano dawne zasady rodowego prawa „zemsty", jako bardzo skuteczne przeciwdziałanie społeczne przeciwko jednostkom zbrodniczym i stanowiło to skuteczną obronę społeczeństwa przed rozbojem i rozwydrzeniem moralnym.

Dziś natomiast pojęcie „zemsty" oznacza co innego, a mianowicie określa się tym słowem prywatne, niezgodne z prawem dochodzenie sprawiedliwości, w którym dominującą rolę spełniają najbardziej niskie instynkty okrucieństwa i nienawiści.

Biblijne zatem określenie *'el neqamot — Deus ultor* (Wlg Deus ultionum) – „Bóg mściciel" oznacza Boga wymierzającego sprawiedliwość. Znaczenie tego określenia należy bowiem opierać nie na dzisiejszym rozumieniu słowa „zemsta", ale na znajomości starożytnych zasad wymiaru sprawiedliwości.

Na takie a nie inne znaczenie tego określenia *'el neqamot* wskazuje wyraźnie Ps 94, 2–3:

1. Boże mścicielu, Jahwe,
   Boże mścicielu, pokaż się

[20] O. St. Wójcik, tamże, s. 44; por. s. 35–44 i ks. M. Peter, *Wykład Pisma Św. Starego Testamentu*, Poznań 1970, s. 572–574; ks. J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978, s. 73–75; ks. A. Strus, ks. J. Warzecha, ks. J. Frankowski, *Pieśni Izraela* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 7), Warszawa, ATK 1988, s. 45–53.

2. Powstań, Sędzio ziemi
oddaj pysznym, na co zasługują.
3. Dokądże bezbożni, Jahwe,
dokądże bezbożni będą się wynosić?

Słowem „zemsta Boga" Stary Testament określa więc wystąpienie Boga jako Sędziego. Modlitwa zaś o tak pojętą, „zemstę" jest jedynie prośbą o to, by Pan raczył wkroczyć w ludzkie sprawy, jako Najwyższy i Sprawiedliwy Stróż praworządności i Obrońca pokrzywdzonych[21].

[21] Por. Ks. M. Peter, *Wykład Pisma Św. Starego Testamentu*, Poznań 1970, s. 575z.

II. Analiza literacko-teologiczna wybranych Psalmów

Psalm 1. Dwie drogi życia

Psalm pouczający (dydaktyczny: por. Ps 12; 34; 37; 82; 90; 111; 131; 143; 24; 27; 36; 112; 127; 128; 132; 133) jest wstępem, jakby „przedmową Ducha Świętego"[1] do całego Psałterza, mającą na celu podkreślenie moralnych wartości Psałterza. Pełne emfazy określenie Prawa nasuwa myśl, że powstał po niewoli, kiedy pobożność izraelska przybierała formy szczególnego przywiązania do Prawa (por. Ezd Ne MI). Podobieństwo wszakże do Jr 17, 5–8 nie wyklucza powstania przed niewolą babilońską.

W treści Psalmu pierwszego zaznaczają się wyraźnie dwie części: pierwsza (w. 1–3): o szczęśliwym życiu sprawiedliwego, druga (w. 4–5): o tragicznym końcu bezbożnika (BT: występnych). Kluczowymi słowami są dwa określenia: „miłość (w. 2, BT: „upodobanie") Prawa Bożego" i "droga".

Droga do szczęścia człowieka dobrego, w. 1–3

1 Szczęśliwy mąż,
który nie idzie za radą występnych,
nie wchodzi na drogę grzeszników
i nie siada w kole szyderców.
2 Lecz ma upodobanie w Prawie Pana,
nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą.
3 Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą,
które wydaje owoc w swoim czasie,
a liście jego nie więdną:
co uczyni, pomyślnie wypada.

Sprawiedliwość człowieka przedstawiona jest w sposób negatywny (w. 1) i pozytywny (w. 2). W sposób negatywny przedstawia ją autor za pomocą potrójnego obrazu pozycji ciała człowieka: chodzenie, postawa stojąca i postawa siedząca. Stosując umiejętne stopniowanie wprowadza zarazem coraz to większe napięcie sytuacji moralnej: „iść za radą

[1] O. St. Wójcik, *Księga Psalmów*, Warszawa 1983, s. 69.

bezbożnych" (BP), oznacza poddanie się wpływowi ludzi złych, którzy stali się nieprzyjaciółmi Boga (*rešaim*), „wchodzić na drogę grzeszników" (*chattajim*) oznacza uczestniczyć w ich sposobie życia (por. Prz 1, 10–19; Jr 23, 18), a wreszcie to, co najgorsze: „zasiadać w kole szyderców" (*lesim* – zatwardziali w złym, gorszyciele, por. Prz 3, 33–39; Iz 5, 19; 22, 13) oznacza włączenie się na stałe do grona tych gorszycieli i czynne uczestnictwo w deprawowaniu innych.

W wierszu drugim wyrażona jest w sposób pozytywny, przy zastosowaniu antytezy (paralelizm antytetyczny), myśl wiersza pierwszego. Nie wystarczy bowiem unikać zła, ale dla zdobycia doskonałości trzeba czynić dobro (por. Iz 1, 16–17). Autor stwierdza więc, że człowiek sprawiedliwy „ukochał naukę Bożą"[2], a w następstwie tego rozmyśla nad nią „dniem i nocą". Namowom i wpływom ludzi złych przeciwstawia więc intensywne studium prawd wiary (Prawo hebr. Tora ma również znaczenie: nauka, nauczanie). Czyni to chętnie („ukochał Prawo Boże": „ma upodobanie" hebr. *chefes*), wytrwale, nieustannie („dniem i nocą" por. Joz 1, 8; Q S 6, 6n.) ma je w pamięci („rozmyśla" – hebr. *hāgāh* mruczenie, powtarzanie, rozważanie).

Wiersz 3. Owocem takiej postawy człowieka sprawiedliwego jest umocnienie w dobrym: „Jest jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą", a więc nie grozi mu utrata życiodajnej wody, a dzięki stałemu nawodnieniu nie traci swej zieleni i „wydaje owoc w swoim czasie". Jest to obraz szczególnie wymowny w ojczyźnie Psalmisty, gdzie w suchej porze roku nieraz przez pięć miesięcy nie spada kropla deszczu. Podkreślenie, że chodzi o „drzewo zasadzone" może nawiązywać do sadzenia drzewek owocowych przez ogrodników, ale w tekście Psalmu „ma uwydatnić myśl, że człowiek sprawiedliwy „szczęście" swoje (hebr. *ašre ha'iš* = dosłownie: szczęśliwości męża) zawdzięcza przede wszystkim Bogu. I całkowicie oddany Bogu daleki jest on od wszelkiego zła, a wierność Bogu i Jego Prawu zapewnia mu prawdziwe szczęście, a więc „we wszystkim, co czyni, szczęście mu sprzyja"[3].

---

[2] Ks. W. Borowski, *Psalmy*, Kraków 1993, s. 55.

[3] Zob. ks. M. Peter, *Wykład*, 1971, s. 564; por. Mt 6, 33: „Szukajcie najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a wszystko inne będzie wam przydane".

Zgubna „droga" bezbożnego, w. 4–5

4 Nie tak występni, nie tak:
są oni jak plewa, którą wiatr rozmiata.
5 Toteż występni nie ostoją się na sądzie

Wiersz 4. Druga część Psalmu jest przeciwieństwem pierwszej przedstawiając tragiczny koniec ludzi złych. Autor przyrównuje ich do bezużytecznej plewy. Po dwukrotnym, krótkim, zdecydowanym oświadczeniu: „Nie tak występni, nie tak", nawiązuje on do ówczesnej czynności oczyszczania zboża, gdzie masę wymłóconą podrzucano pod wiatr, który unosił plewy na wszystkie strony. Wymowny to obraz duszy nie utwierdzonej mocno we wierze i w Bogu, którą miotają zmienne prądy poglądów i namiętności. Nie ma żadnej ostoi wobec trudności i cierpień życia. A życie takie jest puste, czcze i bezwartościowe.

Toteż, jak podaje wiersz 5. „występni nie ostoją się na sądzie". Czyli zasłużą na potępienie (por. Mt 3, 12). mimo pozorów trwałości i pozornego zwycięstwa nad sprawiedliwymi, bezbożni dążą do ruiny, podobnie jak plewa rozwiana na wiatr na wszystkie strony. Według Mdr 3,10 bezbożni poniosą karę za swoje odstępstwo od Boga i doznają wzgardy od sprawiedliwych. Wysiłki ich są bezowocne, a knowania bezużyteczne. Zło własnym ciężarem dąży ku zagładzie, jak plewy, a trwałe szczęście może zapewnić tylko Zbawiciel – por. J 14, 4: „Idę, aby przygotować wam miejsce".

Refleksja końcowa , w. 6

6 bo Pan uznaje drogę sprawiedliwych,
a droga występnych zaginie.

Prawdziwie szczęśliwy jest człowiek sprawiedliwy, daleki od wszelkiego zła, całkowicie oddany Bogu. „Wierność Bogu i Jego nakazom zapewnia prawdziwe szczęście"[4]. Miarodajnym jest dla Boga zachowanie się ludzi: „uznaje On drogę sprawiedliwych", czyli uznaje (hebr. *jode'a*) za dobre ich zachowanie się i okazuje im życzliwość, dobroć i miłość (por. Rdz 18, 19; Wj 2, 25; Am 3, 2; Ps 31, 8) i troszczy się o nich (Psałterz Piusa XII: *curat*). Dlatego „zna" także „drogę" grzeszników i nie po-

[4] Ks. Wł. Borowski, *Psalmy*, Kraków 1994, s. 56.

chwała jej i droga ta „zaginie", czyli doprowadzi grzeszników do zguby. Przywiązują oni wielką wagę do swej działalności i sprytu życiowego, które już często w życiu ziemskim przynoszą im wielkie utrapienie, a po śmierci zgubę wieczną. Wysiłki grzeszników, jak i oni sami, przepadną (*to'bed* = zaginie). Jak niegdyś Mojżesz „przedłożył przed oczy ludu błogosławieństwo albo przekleństwo" (Pwt 30, 1. 19) „życie i szczęście albo śmierć i nieszczęście" (30, 15), tak również Psalmista otwiera Księgę Psalmów tym wymownym obrazem dwóch dróg, z których tylko jedna, tj. droga wiary i posłuszeństwa Bogu, daje kroczącym nią wiernym wyznawcom Boga miano „błogosławionych"[5]. Ojcowie Kościoła stosują pierwszy psalm często do Chrystusa, Który pouczenie to w pełni zrealizował. „Pokarmem i rozkoszą Jego było wypełnianie woli Ojca" (por. J 4,34; Hbr 10,7). On jeden zasługuje w pełni na określenie Sprawiedliwy (por. Dz 3,14; 1 Pl, 18; 1J 2,1). „Jego drogą", tj. losami pokierował Ojciec w boski sposób wskrzeszając Go z martwych i wywyższając do godności Sędziego całego świata.

W Jezusie pokazał nam Bóg ideał Sprawiedliwego z Psalmu pierwszego. On to przecież powiedział, że „błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je" (Łk 11, 28). On przypomniał, że najpewniejszą drogą do Boga jest miłość. Ona jest drogą do królestwa Bożego (Mk 12, 34) i do życia (Łk 10, 27). Psalm pierwszy mówiąc o drzewie życia zasadzonym nad wodami i o plewie rozrzuconej przez wiatr pobudza także do działania lud Boży Nowego Testamentu[6].

Psalm 2. Mesjasz – Syn Boży

1 Dlaczego narody się buntują,
czemu ludy knują daremne zamysły?
2 Królowie ziemi powstają
i władcy spiskują wraz z nimi
przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi:
3 „Stargajmy Ich więzy
i odrzućmy od siebie Ich pęta!"
4 Śmieje się Ten, który mieszka w niebie,
Pan się z nich naigrawa,

[5] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 567.
[6] Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, PSST VII, 2, Lublin, KUL 1990, s. 105.

5 a wtedy mówi do nich w swoim gniewie
i w swej zapalczywości ich trwoży:
6 „Przecież Ja ustanowiłem sobie króla
na Syjonie, świętej górze mojej".

7 Ogłoszę postanowienie Pana:
Powiedział do mnie:
„Tyś Synem moim,
Ja Ciebie dziś zrodziłem.
8 Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo
i w posiadanie Twoje krańce ziemi.
9 Żelazną rózgą będziesz nimi rządzić
i jak naczynie garncarza ich pokruszysz".

10 A teraz, królowie, zrozumcie,
nauczcie się, sędziowie ziemi!
11 Służcie Panu z bojaźnią
12 i Jego nogi ze drżeniem całujcie,
bo zapłonie gniewem i poginiecie w drodze,
gdyż gniew Jego prędko wybucha.
Szczęśliwi wszyscy, co w Nim szukają ucieczki.

Mesjasz króluje mimo buntu świata.

Zgodnie z pradawną tradycją chrześcijańską jest to Psalm „królewsko-mesjański" (por. Ps 45; 72; 110). Występujący bowiem w tym Psalmie Król nie może być utożsamiany z żadnym z królów biblijnych. Jest to król czasów przyszłych Król-Mesjasz, określony przez Izajasza imieniem *'el gibbôr* – Bóg mocny (Iz 9,5). Charakter mesjański Psalmu 2. potwierdza św. Paweł Apostoł, który odnosi bezpośrednio do Chrystusa Pana treść w. 7. (Dz 13,33; por. także Dz 4,25n). Podobnie czyni List do Hebrajczyków dowodząc wyższości Chrystusa Pana nad aniołami: „Do którego bowiem z aniołów powiedział kiedykolwiek: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził?" (Hbr 1,5), a także, kiedy dowodzi godności kapłańskiej Mesjasza mówi: „Podobnie i Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale (uczynił to) Ten, który powiedział do Niego: Ty jesteś moim Synem, jam Cię dziś zrodził" (Hbr 5, 5).

Psalm 2. jest krótki, ale bardzo żywy, dzięki „dramatycznej" formie układu. W czterech „scenach" (strofach) występują w nim coraz to nowe okoliczności i nowe osoby:

I. Pierwsza scena (w. 1–3) ukazuje burzące się narody i ich władców zmawiających się do buntu przeciwko Jahwe i Jego Mesjaszowi, aby

zerwać z siebie „okowy" i „pęta"... Psalmista zdumiony bezsensownością ich poczynań („daremne zamysły") stawia pytanie: „czemu?".

II. W drugiej scenie (w. 4–6) przedstawia siedzącego spokojnie w niebie na Swoim tronie, w potędze Swego majestatu Boga (Adonaj), Który „śmieje się" z buntowników, a następnie odzywa się do nich „w Swoim gniewie" i „trwoży (przeraża) w Swej zapalczywości", oświadczając, że to On ustanowił Swego króla na Syjonie.

III. W trzeciej scenie (w. 7–9) występuje Mesjasz, Który ogłasza postanowienie (dekret) Jahwe, którego mocą został ustanowiony absolutnym Władcą wszystkich narodów. Psalmista „zrównuje" tu niejako Mesjasza z Jahwe. Jak bowiem Jahwe jako „Ojciec" z racji stworzenia ma władzę nad ludźmi i może ich nawet wygubić (Iz 10,5; 14,6), tak i Mesjasz jako „Syn", a przez to i „dziedzic" (Ga 4, 7; Mt 21, 38; Mk 12, 6n)[7] ma prawo do panowania. Jest prawdziwym królem i może buntujące się narody i ich władców zmusić do posłuszeństwa.

IV. W czwartej „scenie" (w. 10–12) Psalmista (albo sam Mesjasz), wyciągając konkretny wniosek z dekretu Jahwe zwraca się do buntowników z upomnieniem, aby nabrali rozsądku („zrozumcie", „nauczcie się"), jak przystoi „sędziom ziemi". – Powinni służyć Jahwe z „bojaźnią" i „ze drżeniem całować Mu stopy". Czyli chętnie z uległością powinni poddać się Jego woli, jeżeli nie chcą być zniszczeni. To wezwanie do „służby Jahwe" jest bezwarunkowe („ultimatum"): „bo zapłonie gniewem i poginiecie..." (por. Iz 60, 12; Na 1, 6; J 16,33).

Najbardziej doniosłe znaczenie teologiczne posiada wypowiedź Jahwe do Mesjasza: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem" (w. 7b). Nigdzie bowiem, poza tym psalmem w Księgach Starego Testamentu nie znajdujemy takiej wypowiedzi, w której Bóg mówi „do kogoś twierdząc, że ta osoba (jednostka) przez zrodzenie pochodzi od Niego i że stąd należy się jej tytuł „Syna Bożego"[8]. Trzeba zaznaczyć, że „w umysłach Psalmisty i Judejczyków, którzy ten psalm odmawiali, treść tych słów była głęboką tajemnicą. Rozumieli jednak przynajmniej tyle, że Mesjasz będzie wielki.

[7] Ks. S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 109.
[8] Por. M. Peter, *Wykład, dz. cyt.* s. 507.

a wielkość Jego płynąć będzie z osobowej i niezwykłej łączności z Bogiem"[9] (por. J 1, 1). Dopiero z pomocą objawienia Nowego Testamentu (por. Hbr 1, 5) ten „szczególny sposób połączenia z Bogiem zostaje oznaczony przez synostwo naturalne i zrodzenie prawdziwe (*generatio physica*)"[10]. Podobnie jest ze zrozumieniem słowa „dziś" – *hajjôm*. „O jakim »dziś« mówi psalm? O wiecznym rodzeniu Słowa z istoty Ojca, czy o tajemnicy wcielenia Słowa w łonie Najświętszej Dziewicy?"[11]. Biorąc do pomocy Nowy Testament „konstatujemy, że to unia hipostatyczna ludzkiej natury Chrystusa z Bóstwem oddała Mu władzę nad światem i to tajemnicze połączenie stanowi biblijne »dziś« – *hajjôm*"[12].

W świetle objawienia Nowego Testamentu w pełni zrozumiałe stają się również zapowiedzi buntu i walki z Bogiem, i ustanowionymi przez Niego prawami moralnymi, które trwać będą aż do ostatecznego zwycięstwa Chrystusa na końcu świata. „Wtedy to obok mocy Jahwe odsłoni się moc Jego Pomazańca, który pokona wszystkich nieprzyjaciół" (Ap 12, 10) i stanie się „królem królów i panem panujących" (Ap 19, 16). „Dla ludu Bożego Nowego Testamentu Psalm drugi jeszcze bardziej niż dla Izraela jest wyznaniem wiary, bo zbawczy plan Boży znalazł urzeczywistnienie w Jezusie Chrystusie"[13].

Psalm 3. Modlitwa prześladowanego

1 *Psalm Dawida, gdy uciekał przed swoim synem Absalomem.*

2 Panie, jakże wielu jest tych, którzy mnie trapią,
jak wielu przeciw mnie powstaje!
3 Wielu jest tych, co mówią o mnie:
„Nie ma dla niego zbawienia w Bogu".

4 A jednak, Panie, Ty jesteś dla mnie tarczą,
Tyś chwałą moją i Ty mi głowę podnosisz.
5 Wołam swym głosem do Pana,
On odpowiada ze świętej swojej góry.

---

[9] Por. S. Wójcik, *Księga Psalmów*, 1983, s. 71.
[10] Por. M. Peter, *Wykład*, dz. cyt., s. 507.
[11] S. Wójcik, dz. cyt., s. 71.
[12] Por. M. Peter, *Wykład*, dz. cyt., s. 507.
[13] S. Łach, *Księga Psalmów*, dz. cyt., s. 110.

6 Kładę się, zasypiam i znowu się budzę,
bo Pan mnie podtrzymuje.
Wcale się nie lękam tysięcy ludu,
choć przeciw mnie dokoła się ustawiają.

8 Powstań, o Panie!
Ocal mnie, mój Boże!
Bo uderzyłeś w szczękę wszystkich moich wrogów
i wyłamałeś zęby grzeszników.

9 Od Pana pochodzi zbawienie.
Błogosławieństwo Twoje nad narodem Twoim.

Psalm ufności (por. Ps 11; 16; 23; 27a; 62; 131).

Psalm ten, jako pierwszy, posiada tytuł, w którym podany jest jego autor i okoliczności powstania: „Psalm Dawida, gdy uszedł przed swoim synem Absalomem" (w. 1). W tekście psalmu Absalom nie jest wymieniany, co można tłumaczyć tym, że uczynił to Dawid przez delikatność ojcowską. Powyższa wszakże wzmianka w tytule pozwala ustalić tło historyczne jego powstania na podstawie 2 Sm 15, 1–16, 19 i zrozumieć lepiej jego treść.

Wiersz drugi w słowach modlitwy nawiązuje do początku buntu i momentu ucieczki: „Panie jak wielu jest moich dręczycieli, jak wielu przeciw mnie powstaje..."[14] Wobec przewagi swoich wrogów Dawid uszedł z Jerozolimy, ale w czasie ucieczki doznał zniewagi ze strony Szimei syna Gery (2 Sm 16, 5). Do tego faktu nawiązują zapewne słowa w. 3: „Wielu jest tych, co mówią o mnie: »Nie ma dla niego zbawienia w Bogu«" (BT).

Wrogowie psalmisty są przekonani, że nie ma dla niego ratunku u Boga (w. 3b.). I to „bez ustanku powtarzają"[15], aby jeszcze bardziej go udręczyć i załamać.

On jednak nie ulega zniechęceniu i w swojej udręce zwraca się do Boga, wyznając niezachwianą ufność w Jego opiekę i pomoc: „Ty jesteś dla mnie tarczą" (w. 4a). Ponadto Jahwe jest dla niego „kebôdi" – chwałą, tj. „Tym, Który nadaje wartość jego życiu", a mając taką „tarczę" i „chwałę" wyraża przekonanie, że Jahwe „podniesie jego głowę", czyli da mu zwycięstwo. Nie jest to gołosłowne, gdyż doświadczył już nadzwyczajnej opieki

[14] Tłum. S. Wójcik, dz. cyt., s. 72.
[15] S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 111.

Bożej, jak wyznaje w w. 5–6: „wołam swym głosem do Jahwe", a „On odpowiada" (BT). Tę Bożą odpowiedź przedstawia w. 6: „Jam się położył do snu i zasnąłem i wstałem żywy"[16]. Uszedłszy z Jerozolimy, ułożył się do snu w pustyni i zasnął, a ostrzeżony zapewne przez przyjaciół z Jerozolimy (por. 2 Sm 17, 1n), zdążył przeprawić się przez Jordan, aby ujść pościgowi ludzi Absaloma. Doświadczając tak wyraźnej opieki Bożej nie lęka się już „tysięcy ludzi", którzy na niego „zewsząd nastają" (w. 7).

Po wyrażeniu swej wdzięczności wznosi prośbę do Boga o ocalenie w uroczystym wezwaniu modlitewnym: „Powstań, o Jahwe! Ocal mnie..." (w. 8a). Drastyczny zaś obraz uderzenia w szczękę i wyłamania zębów (w. 8b), zapożyczony z walki z dzikimi zwierzętami (Ps 58, 7), wyraża przekonanie o skuteczności Bożej interwencji.

Psalm kończy się wyznaniem wyrażającym niezachwianą ufność w skuteczność pomocy od Boga, albowiem u Niego jest „zbawienie" oraz prośbą, aby Jego błogosławieństwo spoczęło nad ludem Bożym (w. 9).

Psalm ten uczy pokładać nadzieję w Bogu.

Psalm 4. Modlitwa nękanego od nieprzyjaciół

1 *Kierownikowi chóru. Na instrumenty strunowe, Psalm Dawidowy.*

2 Kiedy Cię wzywam, odpowiedz mi,
Boże, co sprawiedliwość mi wymierzasz.
Tyś mnie wydźwignął z utrapienia –
zmiłuj się nade mną i wysłuchaj moją modlitwę!
3 Mężowie, dokąd będziecie sercem ociężali?
Czemu kochacie marność i szukacie kłamstwa?
4 Wiedzcie, że Pan mi okaże cudownie swą łaskę,
Pan mnie wysłuchuje, ilekroć Go wzywam.
5 Zadrżyjcie i nie grzeszcie,
rozważcie na swych łożach i zamilknijcie!
6 Złóżcie należne ofiary
i miejcie w Panu nadzieję!

7 Wielu powiada: „Któż nam ukaże szczęście?"
Wznieś ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza!
8 Wlałeś w moje serce więcej radości
niż w czasie obfitego plonu pszenicy i młodego wina.

[16] S. Wójcik, *Księga Psalmów*, s. 72.

9 Gdy się położę, zasypiam spokojnie,
bo Ty sam jeden, Panie,
pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie.

Według informacji w tytule jest to psalm ufności Dawida, który wzywa do ufności Bogu także swoich wrogów (w. 3–6) i przyjaciół (w. 7–9).

W. 2. Zaczyna się wołaniem do Boga o wysłuchanie prośby. Być może chodzi o wymierzenie sprawiedliwości, gdyż woła do Boga: „Boże mej sprawiedliwości"(BP). (BT: Boże, co sprawiedliwość mi wymierzasz). Trudno jednak ustalić, o jakie zdarzenie tu chodzi. Być może o prześladowanie Dawida przez Saula (1 Sm 18, 2n) albo o bunt Absaloma (2 Sm 15, 1n).

W. 3. wprowadza wezwanie do jakichś „mężów"; być może do nieprzyjaciół autora i Boga: „dokąd będziecie twardego serca"[17]. Chodzi zapewne o ludzi zamożnych i wpływowych (por. w. 8), którzy starają się jedynie o bogactwo, a nie dbają o Boga i Jego Prawo, a nawet dokuczają ludziom religijnym. Autor zarzuca im także to, że „kochają marność i szukają kłamstwa". Zapewne ma tu na myśli bóstwa pogańskie („marność") i kult pogański na ich cześć przy zachowaniu pozorów wiary w Boga („kłamstwo").

W w. 4. dla zachęty do wierności Bogu wyznaje, że Pan Bóg nie pozostaje dłużny w swojej wierności dla „oddanego sobie", bo jak wyznaje w „sposób cudowny okazał mi swą łaskawość"[18]. Następnie zwraca się (do wrogów) o opamiętanie używając czterech wymownych słów: „zadrżyjcie i nie grzeszcie", a potem w ciszy i spokoju nocy: „na swych łożach"– „rozważcie i zamilknijcie"(BT).

Ponadto wzywa ich, aby złożyli Bogu „należne ofiary"(BT; por. BP). Chodzi tu jednak nie tyle o „ofiary prawem nakazane"[19], ale raczej o ofiary, którymi uprasza się od Boga usprawiedliwienie (hebr. *zibhe – sedeq*). Materialna, choćby najbardziej bogata, ofiara nie jest tu jednak najważniejsza. Tego rodzaju błędne nastawienie karcili Prorocy (por. Iz 1, 13-15; Oz 8, 13). Prawdziwą ofiarą, miłą Bogu jest „duch skruszony" i „serce pokorne i skruszone" (Ps 51, 19).

---

[17] O. S. Wójcik, *Księga Psalmów*, s. 74.
[18] Ks. S. Łach, s. 112.
[19] Ks. S. Łach.

„Pokorne i skruszone serce" należy połączyć z głębokim zaufaniem Bogu, jak dodaje w w. 6 b: „i zaufajcie Jahwe"[20]. Tak więc do prześladowców swoich, zadufanych w swojej mocy, bogactwach i kłamstwach zwraca się z wezwaniem, aby dokonali radykalnego zwrotu swojej postawy i nie opierali się na swojej sile i kłamstwach, a oparli się mocno na Bogu.

Po upomnieniu wrogów zwraca się Dawid w w. 7. także do przyjaciół, tj. tych, którzy trwali wiernie przy nim, kiedy musiał w ucieczce szukać ratunku. Być może, że chodzi o ucieczkę przed Saulem albo też przed własnym synem Absalomem. Treść psalmu nie podaje bowiem wyraźnie szczegółów historycznych. W tych ciężkich chwilach poddając się małoduszności wśród niebezpieczeństw zewsząd im zagrażających wołają oni: „któż nam ukaże szczęście?" (BT). Odpowiedzią Psalmisty na ich wołanie nie jest dyskusja z nimi, ale modlitwa do Boga z prośbą, aby oświecił wątpliwości wznosząc nad nimi „światłość Swojego oblicza" (w. 7 b). Mamy tu zapewne aluzję do formuły błogosławieństwa z Lb 6, 25–26 spraszającego Bożą łaskawość i pokój; hebr. *šalôm* czyli stan doskonałego szczęścia materialnego i duchowego. W ten sposób umacnia na duchu przyjaciół, że przy pomocy Bożej okoliczności ułożą się pomyślnie. To głębokie zawierzenie Bogu daje mu więcej radości niż cenne dobra materialne, jak obfite zbiory pszenicy i wina napełniające radością rolnika (w. 8).

Zawierzenie Bogu daje mu także pełne poczucie bezpieczeństwa, jak wyraża obrazowo słowami wiersza dziewiątego: „Spokojnie kładę się do snu i natychmiast zasypiam"(BT). Nawet wśród największego zagrożenia przez wrogów ma spokojny sen, gdyż tak wielkie ma zaufanie do Boga, że niczego się nie lęka, bo jak dalej wyznaje: „Ty sam jeden, Jahwe, pozwalasz mi mieszkać bezpiecznie"(w. 9 b BT; por. Iz 50, 8–9; Rz 8, 34).

Psalm 8. Wielkość Boga – godność człowieka

Psalm ósmy jest hymnem (por. Ps 19; 29; 47; 89; 93; 100; 104; 117; 139; 148; 150) na cześć Boga, Stwórcy świata i człowieka („teologia człowieka"), wywyższonego przez Boga ponad inne stworzenia.

[20] BP; Ks. Wł. Borowski, *Psalmy*, s. 62: „zawierzcie Panu".

1 *Kierownikowi chóru. Na wzór z Gat. Dawidowy.*

2 O Panie, nasz Boże,
jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!
Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa.
3 Sprawiłeś, że [nawet] usta dzieci i niemowląt oddają Ci chwałę,
na przekór Twym przeciwnikom,
aby poskromić nieprzyjaciela i wroga.

Psalmista przedstawia godność człowieka w jego powiązaniu z Bogiem. Dlatego najpierw wielbi wspaniałość Boga okrzykiem podziwu: „jakże wspaniałe jest Twoje Imię na całej ziemi!" (BP: w. 2). „Imię" utożsamia się w Piśmie Św. z samym Bogiem, o ile możemy Go określić jakąś nazwą. A tak się staje przez to, że się nam objawia i podaje możliwość nazywania Go i zwracania się do Niego z wyrazami czci i uwielbienia, dziękczynienia i prośby.

Psalmista stwierdza, że Imię Boże jest wspaniałe („potężne")[21] „na całej ziemi" (BP), ponieważ „cała ziemia", cała przyroda, wszechświat cały (w. 2 b i 4.) jest Jego dziełem. Przekracza więc szranki partykularnego pojmowania Bóstwa, właściwego poganom z ich kultem bożków lokalnych, zapomina jakoby o istnieniu innowierców, lecz dostrzega „na całej ziemi" hołd składany Panu wszechświata[22].

W. 3. Dostrzega także hołd składany Bogu przez „usta niemowląt i ssących"[23]. Oświadcza, że ten słaby szczebiot budzących się do życia małych dzieci wystarcza, by „poskromić wroga i nieprzyjaciela" walczącego z Bogiem! – zob. 1 Kor 1, 27: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców i upodobał sobie w tym, co niemocne, aby mocnych poniżyć" (por. Mt 21, 16).

4 Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
5 czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?

6 Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
7 Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;
złożyłeś wszystko pod jego stopy:

[21] Ks. St. Łach.
[22] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 436.
[23] O. St. Wójcik.

8 owce i bydło wszelakie,
a nadto i polne stada.
9 Ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,
wszystko, co szlaki mórz przemierza.

10 O Panie, nasz Panie,
jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!

W. 4–5. Do chóru całej natury i hołdu niemowląt włącza się sam psalmista: „gdy patrzę na niebo dzieło palców Twoich księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził"[24]. Urzeczony ogromem i wspaniałością nieba usianego gwiazdami wyraża nie tylko podziw wobec ich ogromu i wspaniałości, ale odczytuje w nich ślady Boga, ślady Jego wszechmocnego działania. Przejęty zaś doznaniem wielkości Boga, przejawiającej się w Jego dziele stwórczym rzuca pytanie: „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?" (BT). Jak suponują niektórzy interpretatorzy odpowiedź brzmiałaby zapewne: „przed Twoim (Boga) obliczem – prochem i niczem"[25]. Ale to nieprawda, gdyż w samym sformułowaniu pytania używa autor słów, wyrażających myśl, że Pan Bóg troszczy się o niego (człowieka), opiekuje się nim pieczołowicie (hebr. *pāqad* = szukać, odwiedzać, a także opiekować się, por. Jr 23, 2; Zach 11, 16)"[26].

W. 6. Powyższy wniosek potwierdzają następne wypowiedzi psalmisty, w których przedstawia, jak wielką godnością obdarzył człowieka Bóg-Stwórca: „uczyniłeś go mało co niższym od Boga" *me 'Elohîm* („od Boga"). Tłumacz Septuaginty widocznie przeraził się taką wypowiedzią, bo hebrajskie: *me 'Elohîm* przełożył na język grecki słowami: *par angélus* = „od aniołów", zamienił więc hebr. *me 'Elohîm* na *me-malakim*[27]. Psalmista zapewne miał za podstawę swej wypowiedzi tekst Rdz 1, 26: „Uczyńmy człowieka na obraz nasz, jako podobieństwo nasze"[28]. I nawiązując do Rdz 1, 26 b–30 psalmista wyznaje, że Pan Bóg obdarzył człowieka władzą „nad dziełami rąk swoich" podnosząc go do godności króla wszyst-

[24] O. St. Wójcik.
[25] *Dziady*, cz. III.
[26] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 437.
[27] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 438.
[28] Ks. St. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 192.

kich stworzeń, żyjących na ziemi (w. 7–9). Znamienne jednak, że kończy psalm tym samym okrzykiem, jakim go rozpoczął:

"O Jahwe, Panie nasz,
jakże wspaniałe jest Twoje Imię na całej ziemi!" (w. 10, BP).

Chciał w ten sposób jeszcze raz podkreślić, że wielkość człowieka jest całkowicie zależna i objęta wielkością Boga. Św. Paweł w 1 Kor 3, 23 wyraził to w aspekcie chrystologicznym: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga" (por. 1 Kor 1, 31; 15, 27; Hbr 2,6–9).

Psalm 16. Bóg najwyższym dobrem

Psalm 16 zaliczany jest do wyraźnie mesjańskich. Świadczą o tym wypowiedzi św. Piotra i Pawła (Dz 2, 25–32; 13, 35–37), na których oparła swe orzeczenie Papieska Komisja Biblijna z 1 VII 1933 r. (Ench. Bibl. 513).

1 Miktām. Dawidowy.

Zachowaj mnie, Boże, bo chronię się u Ciebie,
2 mówię Panu: »Tyś jest Panem moim;
nie ma dla mnie dobra poza Tobą«
3 Ku świętym, którzy są na Jego ziemi,
wzbudził On we mnie miłość przedziwną!
4 Ci, którzy idą za obcymi [bogami],
pomnażają swoje boleści.
Nie wylewam krwi w ofiarach dla nich,
imion ich nie wymawiam swoimi wargami.

W tytule psalmu znajduje się niejasny termin hebrajski *miktām*, który Septuaginta tłumaczy: *stelografia* = napis wykuty na kamieniu, a egzegeci traktują jako podkreślenie jego wzniosłej treści („arcydzieło", hymn).

Autor psalmu mówi w nim o Bogu, jako swoim najwyższym dobru i o szczęściu płynącym z łączności z Bogiem, wyrażając radosną nadzieję na wieczną jej trwałość (tak samo Ps 56–60).

W pierwszej części (w. 1b–6) psalmista wyznaje swoje przywiązanie do Boga i Jego czcicieli. Wprowadza je okrzyk–prośba: „Zachowaj mnie, Boże, bo chronię się u Ciebie" (w. 1b). Autor nie ma tu jednak na myśli schronienia się przed prześladowaniem wrogów, ale pełne ufności zawierzenie Bogu. Natychmiast bowiem rozwija swoją myśl słowami wyznania miłości do Boga: „Tyś jest Panem moim, nie ma dla mnie dobra poza Tobą" (w. 2; por. Ps 73, 25–28).

W. 3. Miłość ku Bogu obejmuje również wszystko, co ma związek z Bogiem, a przede wszystkim Świętych, czyli wiernych czcicieli Jahwe (w. 3; por. Ps 34, 10; Wj 19, 6), „Ku Świętym (*qedôšim*), którzy są na Jego ziemi, wzbudził On we mnie miłość przedziwną" (BT). BP *qedôšim* tłumaczy: „bóstwa", jakoby autor przeciwstawiał w w. 3. bożków pogańskich Jahwe. Nie ma tu jednak przeciwstawienia, lecz kontynuacja"[29].

W. 4. Ta sama miłość ku Bogu odrzuca wszystko, co jest wrogie Panu Bogu. Dlatego po wyznaniu swej łączności z wiernymi czcicielami Jahwe, wspominając tych, „którzy idą za obcymi bogami" stwierdza, że „pomnażają swoje boleści" (w. 4a) – zapewne z powodu wyrzutów sumienia. Sam zaś stanowczo odżegnuje się od nich i nie bierze udziału w kulcie pogańskich bożków: „w ofiarach dla nich" ani też nie wymawia imion owych „obcych bogów" zachowując wiernie nakazy Bożego prawa jak to Mojżesz nakazał: „Przestrzegajcie wszystkiego, co wam powiedziałem, a imienia bogów obcych nie wymieniajcie, by nikt nie słyszał ich z ust waszych" Wj 23, 13 (por. Oz 2, 19; Mt 4, 10).

5 Pan częścią dziedzictwa i kielicha mego:
To właśnie Ty mój los zabezpieczasz.
6 Sznur mierniczy wyznaczył mi dział wspaniały
i bardzo mi jest miłe to moje dziedzictwo.
7 Błogosławię Pana, który dał mi rozsądek,
bo nawet nocami upomina mnie serce.
8 Stawiam sobie zawsze Pana przed oczy,
nie zachwieję się, bo On jest po mojej prawicy.

W. 5. Po pewnej dygresji psalmista zwraca się ponownie ku Bogu z wyznaniem swego oddania: „Jahwe częścią dziedzictwa i kielicha mego" (w. 5a; BT). Swoją radość z łączności z Bogiem wyraża tu obrazem nawiązującym do podziału losem ziemi obiecanej za Jozuego (zob. Joz 14, 2n), gdzie każde pokolenie, rody i rodziny otrzymały swój dział ziemi, jako „dziedziczną" posiadłość. Ale całość tej ziemi była uważana za nienaruszalną własność Jahwe (por. Iz 8, 8; 14, 2; Jr 2, 7; Oz 9, 3; 1 Sm 26, 19). Jahwe był więc tak ściśle złączony z tą ziemią świętą, że Izraelita przyjmując swój dział w ziemi Jahwe losem przydzielony, przejmował zarazem Boga, jako najdroższy skarb. „Część dziedzictwa" zatem, w tym ujęciu,

[29] Por. Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 147.

nie oznacza jakiejś jednej części z wielu innych, lecz całe to dziedzictwo, które psalmiście przypadło w udziale[30].

W podobny sposób należy rozumieć także zwrot: „Jahwe częścią... kielicha mego". W znaczeniu przenośnym słowo „kielich" używano na określenie losu, przeznaczenia (por. Ps 11, 6; Mt 20, 22; 26, 39).

Jahwe jest nie tylko „dziedzictwem" i „losem, przeznaczeniem" psalmisty, ale według wiersza 5b jest także Tym, Który „los jego zabezpiecza" (BT; BP: „dzierżysz w swym ręku"). Dlatego jest on pełen spokoju i ufności: Pan mu krzywdy nie wyrządzi![31].

W. 6. „Sznur mierniczy wyznaczył mi dział wspaniały" nawiązuje do podziału ziemi rodowej wymierzonej sznurami wyrażając swoje ogromne zadowolenie z otrzymanego „działu" i „dziedzictwa", bo istotę jego stanowi ścisła łączność z Bogiem, jako najwyższym dobrem.

W drugiej części (w. 7–11) wyraża Bogu wdzięczność za nieustanną opiekę i nadzieję na wieczną z Nim łączność.

W. 7. „Błogosławię Jahwe, iż dał mi to pojąć, że nawet wśród nocy uczy mnie tego me serce"[32]. – Skoro Pan Bóg jest „całym dziedzictwem" psalmisty, to dusza jego nieustannie jest złączona z Bogiem, a w ciszy nocy tym lepiej poddaje się Bożym natchnieniom udzielanym przez „serce" – w hebr. *kelajôt* = nerki, które uchodziły za siedlisko uczuć i sumienia (Jr 11, 20; Ps 26, 2), a serce uważano za organ myślenia i aktów woli.

W. 8. rozwija myśl w. 7. świadcząc o mistycznym wprost zjednoczeniu z Bogiem przez ciągłą (hebr. *tāmîd*) pamięć na Jego obecność: „Zawsze mam Jahwe przed oczyma", (w. 8a). Ta ciągła pamięć o Bogu daje mu głęboki pokój i niezachwianą ufność: „On stoi po mojej prawicy, więc się nie zachwieję"[33].

9 Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje,
a ciało moje będzie spoczywać z ufnością,
10 bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu
i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu.[33b]

[30] Por. Ks. St. Łach, dz. cyt.: „Jahwe, jesteś całym bogactwem i kielichem moim".
[31] Zob. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 514.
[32] Ks. M. Peter.
[33] Ks. M. Peter w. 8b; por. Ps 110, 5; 121, 5.
[33b] „grobu" BT[3].

11 Ukażesz mi ścieżkę życia,
pełnię radości u Ciebie,
rozkosze na wieki po Twojej prawicy.

W. 9–10. Czując się tak ściśle zjednoczony z Bogiem znajduje nowy powód do radości: „Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje, a ciało moje będzie spoczywać bezpiecznie"(BT). Psalmista mówi tu o radości „serca i duszy" oraz o bezpiecznym spoczynku „ciała". Znamienne jest użycie różnej formy czasowej występujących tu czasowników. Odmiennie bowiem od czasowników wyrażających radość w czasie teraźniejszym („cieszy się, raduje"), zapowiedź bezpiecznego spoczynku ciała sformułowana jest w czasie przyszłym („będzie spoczywać": hebr. *jiškon*)[34]. Z łączności zaś z następnymi wierszami wynika, że idzie tu nie o zwykły spoczynek (sen), lecz o przyszłe losy ciała po jego śmierci.

Motyw tej radości i ufnego poczucia bezpieczeństwa nawet w obliczu śmierci zawiera w. 10: „bo nie pozostawisz mej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie doznał skażenia".[34b]

Są to najważniejsze słowa Ps 16. lecz jest w nich pewna niejasność. „Słowa te mogą wyrażać przeświadczenie Psalmisty, że w ogóle nie zazna śmierci lub, że wprawdzie przekroczy bramę śmierci, lecz zostanie znowu przywrócony do życia. „Droga życia" (w. 11) sięga więc poza kres życia ziemskiego"[35].

Powyższą niejasność powoduje paralelizm istniejący pomiędzy obu częściami w. 10. O ile mamy tu paralelizm synonimiczny, to słowo hebr. *szachat* z w. 10b, jako synonimiczne do słowa hebr. *szeol* z w. 10a, jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego (od czasownika *szuach*) i oznacza: dół, grób, a zwrot „oglądać grób" znaczy tyle, co „doświadczyć spotkania z grobem", a więc „umrzeć".

Jest jednak prawdopodobne, że w w. 10 mamy paralelizm syntetyczny, a więc swego rodzaju u ś c i ś l e n i e , w z b o g a c e n i e m y ś l i z pierwszej części tegoż wiersza w jego drugiej części. Brak bowiem w tekście wiersza 10 argumentu, że Psalmista prosi o to, aby w ogóle nie zaznał śmierci. Z całego zaś nasilenia potęgującej się nadziei Psalmisty

[34] Por. Ks. S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 149.
[34b] „skażenia" BT 1.2; BP[3].
[35] BP 3, t. II, s. 134.

wynika, że „pełnia radości" (w. 11), jakiej się spodziewa u Boga jest radością niezwykłą. Co pozwala wnosić, że w wierszu 10. mamy paralelizm syntetyczny, a więc słowo *szachat* w w. 10b nie jest synonimem dla słowa *szeol* z w. 10a, a zatem może to być rzeczownik *szachat* rodzaju męskiego (od czasownika *szachat*) oznaczający: zepsucie, zniszczenie[36]. Tak to rozumieli uczeni żydowscy, tłumacze Septuaginty dając greckie słowo διαφθορά (*diafthorá*), a za nimi Wulgata (*corruptio*), Peszitto i wielu innych komentatorów.

W takim ujęciu odczytujemy w w. 10, że Psalmista spodziewa się, iż Pan Bóg zachowa ciało swego sługi przed zniszczeniem grobowym, a więc tylko na krótki czas pozostawi jego ciało w grobie, a duszę we władzy szeolu[37]. Autorytatywną wszakże interpretację wypowiedzi wiersza 10. podają Apostołowie św. Piotr (Dz 2, 25–32) i św. Paweł (Dz 13, 35–37), którzy na ich podstawie wykazują prawdziwość faktu Zmartwychwstania Pana Jezusa wobec Żydów, dla których przytoczenie tekstu Pisma Św. było argumentem rozstrzygającym (por. Dz 2, 37–41).

Święty Piotr przemawiał w Jerozolimie bezpośrednio po Zesłaniu Ducha Świętego do Żydów ze „wszystkich narodów", wyjaśniając najpierw fakt zesłania Ducha Świętego jako spełnienie proroctwa Joela 3, 1–5, następnie zaś przedstawił posłannictwo Pana Jezusa, a szczególnie Jego Zmartwychwstanie, jako wypełnienie proroctw Psalmisty – Dawida z Ps 16, 8–11.

Święty Paweł natomiast wykorzystał przepowiednię z Ps 16, 10 w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej, gdzie na propozycję przełożonych synagogi o wygłoszenie „słowa zachęty dla ludu" (Dz 13, 15) przedstawił na tle historii zbawienia dzieło zbawcze Pana Jezusa i Jego Zmartwychwstanie jako wypełnienie przepowiedni Dawida z Ps 16, 10 (Dz 13, 15–39).

"Apostołowie argumentują na podstawie dwóch faktów: 1) że autorem psalmu jest Dawid; 2) że przepowiada w tym utworze, iż jego ciało nie ulegnie zniszczeniu w grobie. Tymczasem ciało Dawida – wnioskują dalej Apostołowie – uległo zniszczeniu grobowemu. Ale słowa psalmisty muszą być zrealizowane, bo spisane zostały pod natchnieniem Bożym! A zatem Dawid w tym tekście mówi nie o sobie, lecz o kimś innym, mianowicie

[36] Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, 836 *szachat*.
[37] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 516–517.

o Mesjaszu, o Którym wiedział z Objawienia, że narodzi się jako jego (Dawida) potomek"[38].

Zakończenie psalmu 16 w wierszu jedenastym jeszcze jaśniej przedstawia, na czym będzie polegała opieka Jahwe nad Jego Sprawiedliwym: „Ukażesz mi ścieżkę (BP „drogę") życia, pełnię radości u Ciebie, rozkosze na wieki po Twojej prawicy".

Wskazuje więc na szczególniejsze wyniesienie. Nie będzie to jakakolwiek forma życia dotychczasowego, ale życie przemienione. Przypomina to Ps 110, 1, w którym Król mesjański otrzymuje zaproszenie od Jahwe, aby zasiadł po Jego prawicy. Ostatnie zaś słowo hebrajskie: *nesah* („na wieki") podkreśla, że pełne szczęśliwości życie po prawicy Jahwe ma trwać na zawsze[39]. W ujęciu mesjańskim wiersz 11 odnosi się do wniebowstąpienia Pana Jezusa i do Jego zasiadania po prawicy Ojca w niebie.

Podkreślając mesjański charakter Psalmu 16 należy uznać, że niektórych wierszy (np. w. 4) nie możemy wkładać wprost w usta Pana Jezusa. Treść ich odpowiada raczej Dawidowi. Trudno jednak dokładnie oddzielić w treści Psalmu, jakie wypowiedzi należy odnosić w sensie dosłownym do Dawida, a które do Mesjasza. Właściwie cały Psalm wyraża „uczucia Chrystusa: miłość ku Ojcu, oddanie się sprawie Jego królestwa, radość z Jego służby, gotowość do ostatecznej ofiary z własnego życia, pewność zmartwychwstania i wejście do chwały"[40].

Najbardziej prawdopodobne będzie tu ujęcie, które widzi realizację treści całego psalmu i na osobie Dawida, i Chrystusa Pana, ale w różnym stopniu. Chodzi więc tu o możliwość stosowania zasady podwójnej realizacji (hipoteza sensu pełniejszego).

Psalm 19. Bóg mówi przez przyrodę i Objawienie

Psalm Dawidowy zaliczany do hymnów (por. Ps 8), prawdopodobnie złożony z dwóch odrębnych hymnów sławiących Boga jako Stwórcę świata (2–7) i jako Autora porządku moralnego (w. 8–14).

---

[38] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 510.
[39] Por. Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 150.
[40] O. St. Wójcik, *Księga Psalmów*, s. 94.

1. Wielkość Boga w przyrodzie (w. 2–7).

1 Kierownikowi chóru. Psalm Dawidowy.
2 Niebiosa głoszą chwałę Boga,
dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza.
3 Dzień dniowi głosi opowieść,
a noc nocy przekazuje wiadomość.
4 Nie jest to słowo, nie są to mowy,
których by dźwięku nie usłyszano;
5 ich głos się rozchodzi na całą ziemię
i aż po krańce świata ich mowy.
Tam słońcu namiot wystawił,
6 i ono wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty,
7 Ono wschodzi na krańcu nieba,
a jego obieg aż po krańce niebios,
i nic się nie schroni przed jego żarem.

Wiersze 2–3. „Niebiosa głoszą chwałę Boga" – „niebiosa" i „firmament" (1b BP) występujące jako istoty żywe, są zwiastunami i głosicielami Bożej „chwały" i „dzieła Jego rąk". Psalmista pragnie wyrazić, że cała natura wypełnia zadanie nałożone jej przez Stwórcę, aby świadczyć o doskonałości i mocy Boga. A tym samym nieustannie składa Bogu hołd czci i uwielbienia. Istnieje więc nieprzerwana ciągłość w wychwalaniu Boga przez naturę, jak gdyby przez dwa chóry recytujące w świątyni hymn o wielkości Boga; że jest tu zawarta myśl o dwóch chórach świadczy zestawienie: „dzień dniowi" i „noc nocy". W przeciwnym razie byłoby raczej: dzień nocy, a noc dniowi.

Poza tym w wierszu trzecim psalmista mówi, że niebiosa i ciała niebieskie są jakby nauczycielami przekazującymi tym, którzy na nich patrzą, naukę o potędze Boga. Używa bowiem wyrażeń: „oznajmia słowo" (hebr. *jabi'a 'omer* w. 3a), „przekazuje wiedzę" (hebr. *jehawweh da'at* w. 3b)[41].

Wiersz czwarty według hebr. wydaje się być w sprzeczności z w. 3, gdyż mamy tu wypowiedź, że „nauka o Bogu odbywa się bez słów i że tego nie można usłyszeć: „nie ma tu mowy, nie ma języka, nie da się usłyszeć jego brzmienia" (w. 4)[42]. Dlatego uczeni starają się usunąć tę trudność przez dostosowanie tekstu w. 4 do jego kontekstu poprzedzającego

[41] Por. Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 163.
[42] Ks. W. Borowski, *Psalmy*, s. 101.

(w w. 3). Tak tłumaczy BT: „Nie jest to słowo, nie ma tu mowy, których by dźwięku nie usłyszano" (podobnie BP).

Inni dostosowują w. 4 do w. 5. Tak ma Czesław Miłosz: „Bez mowy i bez wyrazów – nie słychać głosu ich. Ale po całej ziemi rozchodzi się ich dźwięk i słowa ich aż na kraniec świata"[43]. W tym ujęciu treść obydwu wierszy (4 i 5a) wyraża tę myśl, że orędzie niebios nie jest wyrażone w słowach, które by można było usłyszeć, niemniej jednak rozchodzi się ono po krańce świata: „Nie ma tam żadnych głosów, a jednak wszyscy ludzie poznają wielkość Bożego majestatu"[44]. Św. Paweł stosuje słowa w. 5a do głosicieli Ewangelii w Rz 10, 18: „Po całej ziemi rozszedł się ich głos, aż na krańce świata ich słowa".

Najważniejszym jednak świadkiem wielkości Boga jest słońce, które ma swój namiot na krańcach świata i wychodząc z niego: „jak oblubieniec ze swej komnaty, cieszy się jak mocarz, gdy biec ma drogą (w. 6). Wschodzi na krańcach niebios, a kończy bieg na drugim" (w. 7a)[45]. Wśród wielu narodów (Egipt, Mezopotamia) słońce było czczone jako bóstwo zajmujące naczelne miejsce. W Izraelu zawsze słońce pojmowano jako dzieło Boże, a psalmista przedstawia je jako jednego z posłańców Bożych głoszących potęgę Boga, a „przed jego żarem" nic się nie może ukryć. Psalmista rozmyślnie wymienia „żar", ciepło, gdyż ciepło dochodzi nawet tam, gdzie światło nie dociera.

II. Wielkość Boga w Prawie Objawionym (w. 8–14).

8 Prawo Pana doskonałe – krzepi ducha;
świadectwo Pana niezawodne – poucza prostaczka;
9 nakazy Pana słuszne – radują serce;
przykazanie Pana jaśnieje i oświeca oczy;
10 bojaźń Pańska szczera, trwająca na wieki;
sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne.
11 Cenniejsze niż złoto, niż złoto najczystsze,
a słodsze od miodu płynącego z plastra.
12 Chociaż Twój sługa na nie uważa,
w ich przestrzeganiu zysk jest wielki,

[43] *Księga Psalmów*, s. 81.
[44] Ks. W. Borowski, s. 103.
[45] Ks. W. Borowski, s. 101.

13 kto jednak dostrzega swoje błędy?
Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną.
14 Także od pychy broń swego sługę,
niech nie panuje nade mną!
Wtedy będę bez skazy i wolny
od wielkiego występku.
15 Niech znajdą uznanie słowa ust moich i myśli mego serca
u Ciebie, Panie, moja Skało i mój Zbawicielu!

Wszechświat wielbi Boga i wskazuje na swego Stwórcę, ale nie jest w stanie dać wystarczającego o Nim pouczenia, nie poucza bowiem o Jego Prawie moralnym. W drugiej części[46] Psalmista uzupełnia ten brak opisując piękność „drugiego słońca"[47], tj. Prawa Bożego, które Pismo Święte nazywa „światłością Jahwe" (Iz 2, 5; Syr 50, 29) i „światłem niezniszczalnym" (Mdr 18, 4). Jego bezcenną wartość przedstawia w różnych aspektach, posługując się nazwą *tôrah* i pięcioma jej synonimami: *'edût, piqûdim, miswôt, 'imrah, mišpat* (świadectwo, przepisy, przykazania, słowo (Boże), wyroki[48].

Podstawowe znaczenie *tôrah* oznacza wszelką naukę, jaką zawierają Księgi Pisma Św., czyli pouczenia, które Jahwe, Bóg Izraela, dał swemu ludowi. Dlatego są one przede wszystkim „doskonałe", a więc nie zawierają w sobie nic, co by było złe samo w sobie. Są więc bez jakiejkolwiek „zmazy"[49]. Następnie są one „godne wiary" (w. 8b), gdyż zagwarantowane przez Boga i obwarowane obietnicami nagrody i sankcją kary, (BT: „niezawodne") i są źródłem mądrości dla ludzi („poucza prostaczka" BT). Rozkazy zaś i przykazania Boże są „słuszne" i „niewzruszone"[50], dlatego „radują serce i oświecają oczy" (w. 9). A wreszcie „bojaźń Jahwe jest szczera", a więc nie ma w niej obłudy, a „sądy (BP: wyroki) są prawdziwe" (w. 10), czyli sprawiedliwe. Jako takie zaś stanowią silny fundament porządku moralnego i całego życia ludzkiego tak w zakresie indywidualnym jak i społecznym.

Kończąc wysławianie Bożego Prawa Psalmista podkreśla jego niezmierną wartość dla człowieka. Powinno ono być dla każdego droższe ponad

[46] W drugim hymnie zob. uw. wstępna.
[47] Por. E. Kalt, *Die Psalmen*, s. 64.
[48] Ks. St. Łach, dz. cyt., s. 163–164.
[49] Ks. St. Łach.
[50] O. Wł. Borowski.

największe skarby („złoto najczystsze"), a „słodsze od miodu płynącego z plastra".

Końcowe wiersze (12–15) zawierają modlitewną refleksję psalmisty, w której wyznaje swoje uznanie dla wartości Bożego Prawa i podkreśla gorliwość swoją w jego zachowaniu, ale również świadomość ich przekroczenia. Kończąc prosi więc pokornie Boga, Którego nazywa swoją Opoką i Wybawicielem (w. 15b BP), by go uwolnił od popełnionych grzechów i ludzi zuchwałych (hebr.), a także o przyjęcie „słowa ust i myśli serca" (w. 15a BT).

Psalm 22. Męka Mesjasza i jej owoce

1 Kierownikowi chóru. Na modłę pieśni: »Łania o świcie«. Psalm Dawidowy.

Psalm 22 zawiera proroctwo o Męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa oraz o powołaniu narodów i głoszeniu zbawienia wszystkim ludziom.

Część I elegijna: Męka i Zmartwychwstanie Mesjasza w. 2–22.

A. Boleści ducha w. 2–12.

a) Opuszczony przez Boga w. 2–6

2 Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?
Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku.
3 Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz,
[wołam] i nocą, a nie zaznaję pokoju.
4 A przecież Ty mieszkasz w świątyni.
Chwało Izraela!
5 Tobie zaufali nasi przodkowie,
zaufali, a Tyś ich uwolnił;
6 do Ciebie wołali i zostali zbawieni,
Tobie ufali i nie doznali wstydu.

W. 2–3. Modlący się Mesjasz w przejmujących słowach skarży się na opuszczenie przez Boga: *'eli, 'eli* = Boże mój, Boże mój. Powtórzenie jest znakiem głębokiego cierpienia, które stanowi przyczynę tego wołania. Jest ono również znakiem jakiejś tajemniczej wspólnoty i bliskości, która łączy Cierpiącego z Bogiem.Równocześnie to nazwanie Jahwe przez Cierpiącego *'eli* (Boże mój) jest jakimś zaakcentowaniem specjalnej roli Cierpiącego, który do siebie odnosi to, co było zapewnione przez przy-

mierze całemu Izraelowi, że Jahwe stał się Jego Bogiem, a Izrael narodem Jahwe (por. Jr 24,7; 31,33; Ez 11,20).

Ta krótka, ale treściwa i mocna inwokacja przechodzi w skargę ujętą w pytanie: „czemuś mnie opuścił?". Słowami tymi chce Cierpiący podkreślić niepojętość opuszczenia Go przez Boga, z którym jest specjalnie złączony. Opuszczenie to polega na tym, że wołania o pomoc i wybawienie Jahwe nie wysłuchuje. Podobna myśl jest zawarta u Iz 49, 1: „Mówi Syjon: Jahwe mię opuścił, Pan o mnie zapomniał".

Słowa skargi ujęte są w pytaniu retorycznym, które pozostaje bez odpowiedzi. Odpowiedź ma przynieść dalsza część Psalmu. Pytanie „czemu" nie jest przejawem niecierpliwości czy desperacji lecz odrętwienia spowodowanego gwałtownym bólem. Podobnie wołali Jeremiasz i Hiob przeżywając swoje ogromne cierpienia. Oni jednak posunęli się znacznie dalej w formie swej skargi i przeklinali dzień swojego urodzenia, stawiając tragiczne pytanie: „Czemum w żywocie nie umarł" (Hi 3, 11), „Czemu wyszedłem z żywota" (Jr 20, 18).

Znamienną interpretację umieszcza tu Wlg (za LXX) w drugim stychu drugiego wiersza: *longe a salute mea verba delictorum meorum* = daleko od zbawienia mego słowa grzechów moich. W myśl tego sformułowania Cierpiący sam podaje tu przyczynę swego opuszczenia od Boga: jest On tak bardzo obciążony grzechami (wszystkich ludzi: por. Iz 53,5–12: „...za nasze grzechy..."), że prośba Jego nie będzie wysłuchana, aż się wypełni zadośćuczynienie za te grzechy. Psalterium Pianum natomiast wprowadza tu drobną korektę zmieniając hebr. *miszu'ati* = „zbawienie moje" na formę piel: *miszszaw'ati* (od hebr. *szu'a* = wołać o pomoc, modlić się).

Według Mt 27, 46 Pan Jezus powyższe słowa głośno wypowiedział na krzyżu w języku aramejskim: *'Eli, 'Eli lema szebaqtani* (hebr.: *'Eli, 'Eli, lama 'azabtani*).

W 3 w. podkreśla Cierpiący swoją wytrwałość w modlitwie do Boga: woła do Boga we dnie i w nocy. Nie otrzymuje jednak żadnej odpowiedzi ani żadnej pomocy. Bóg „nie zważa na niego" tzn. nie troszczy się o niego jak ma Psalterium Pianum (Wlg koniec w. 3 ma: *ad insipientiam mihi).*

W. 4–6 przerywa słowa skargi wyznaniem ufności w Jahwe, przez zwrócenie uwagi z jednej strony na wielką moc Jahwe, a z drugiej na Jego zbawczą działalność dla Izraelitów.

Określenie Boga w TM: *qadôsz jôszeb* nawiązuje do: *jôszeb kerûbim* w Ps 99, 1 i 88,2, tj. do określenia Boga jako siedzącego nad cherubami, którego tron znajduje się na Syjonie (Ps 99, 3; Iz 6, 3; 57, 15). Ten Bóg królujący na Syjonie jest „chwałą Izraela", czyli otoczony jest czcią Izraela albo też przez Niego doznaje czci Izrael. Ci, co Mu zaufali, doznają od Niego pomocy (w. 5). Święty bowiem Jahwe, którego tronem jest chwała Izraela, nie zadowoli się własnym majestatem, ale skłoni się do Cierpiącego, zwróconego do Niego w pokorze ducha (por. Ps 103, 2. 13).

Dotychczasowe bezskuteczne wołanie wydaje się więc Cierpiącemu niezgodne z tym, w jaki zazwyczaj sposób Bóg odnosił się do próśb jego poprzedników, „ojców". Wyczuwa się tu ukryte przekonanie, że jeśli Jahwe nie zawiódł pokładanych w Nim przez Izraela nadziei w przeszłości, to i teraz nie zawiedzie, ale Go wysłucha. Trzykrotnie więc powtarza tu w w. 5 i 6 słowa o ufności ojców (*battehu* = ufali), okazując, że i On nie traci ufności.

b) Wzgardzony przez ludzi w. 7–12

7 Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,
pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu.
8 Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą,
rozwierają wargi, potrząsają głową:
9 »Zaufał Panu, niechże go wyzwoli,
niechże go wyrwie, jeśli go miłuje«.
10 Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynego łona;
Ty mnie uczyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki.
11 Tobie mnie poruczono przed urodzeniem,
Ty jesteś moim Bogiem od łona mej matki.
12 Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko,
a nie ma wspomożyciela.

W. 7–9 zawiera drugą skargę: poniżony Cierpiący staje się pastwą dla wrogów, którzy chcą Go oderwać od Boga przez szydercze słowa i gesty, jak wykrzywianie warg i potrząsanie głową (por. Ps 35,21; 44,15; Hi 16,11). Słowa zaś wrogów stanowią szyderstwo z Jego najświętszych uczuć, z Jego ufności ku Bogu (w. 9). Ludzie powierzchowni widzą w cierpieniu jedynie karę za grzechy. Stąd przeciwnicy cierpiącego Mesjasza drwią sobie nie tylko z Jego ufności w Boga, ale także z Jego niewinności: otóż się okazało, że nie jest sprawiedliwy. Gdyby bowiem Bóg kochał Go, to by Go uratował. – Pod krzyżem Chrystusa Pana Żydzi prawie dosłownie po-

wtórzyli te słowa (w. 9), nieświadomie podkreślając przez to godność Cierpiącego, a swą własną fałszywą pozycję: „Zaufał Bogu: niechże go teraz wybawi, jeśli go miłuje. Przecież powiedział: Jestem Synem Bożym" (Mt 27,43).

Porównując się do robaka, symbolu słabości i wzgardy (w. 7) skarży się, że czuje się przerażająco bezradny, wystawiony na pośmiewisko i wzgardę wrogów a opuszczony przez Boga, który Go nie wysłuchuje i pozwala na to, że wszyscy Go potępiają i lekceważą jak robaka zdeptanego na drodze (porównanie do robaka por. Hi 25, 6).

Wymowne przedstawienie tego stanu Cierpiącego odpowiada bardzo wyraźnie opisowi poniżenia Sługi Jahwe u Izajasza: „tak nieludzko został oszpecony Jego wygląd i postać Jego niepodobna do ludzi" (Iz 52,14); „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi... wzgardzony tak, że mielimy Go za nic" (Iz 53,3ad). Wszystkie te zelżywości dotknęły Pana Jezusa podczas Jego męki (por. Łk 23,35n; Mt 27,39n).

W. 10–11. Po pierwszej skardze Cierpiący Mesjasz podał w w. 4–6 motyw ufności: wysłuchałeś Ojców naszych. Podobnie po drugiej skardze w w. 10 wymienia także motyw ufności, ale bardziej osobisty: Pan Bóg opiekował się Nim od wczesnej młodości, a więc i teraz się Nim zaopiekuje.

Jest to równocześnie odpowiedź na szyderstwa wrogów (w. 7–9) „Nieprzyjaciele moi słusznie mówią, że ja całą ufność pokładam w Bogu. Tak jest istotnie! Pan przecież od najmłodszych lat opiekuje się mną, i to tak serdecznie, jak to czyni ojciec biorący po urodzeniu swe dziecię na kolana na znak uznania go za swoje. Nie było w jego życiu ani jednej chwili, w której by nie doznawał opieki Bożej jak wyznaje to słowami modlitwy do Boga: „Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki" (22,11). Podkreśla tu również, że bardzo wcześnie sam nawiązał związek przymierza z Bogiem. Odnosi się to albo do obrzezania w ósmym dniu po urodzeniu, albo do zapoznania z Bogiem poprzez naukę matki, która bardzo wcześnie zapoznała Go z prawdami wiary o Bogu. On zaś tę naukę chętnie przyjął.

W w. 12 wyznanie ufności kończy się prośbą, aby Bóg nie stał „z dala" od Niego, co najpierw uzasadnia tym, że udręka (*sarah*) jest bliska i że nie

ma innego Wspomożyciela, jak tylko Boga. – To drugie uzasadnienie wskazuje również na intymny związek Cierpiącego z Jahwe.

B. Boleści ciała w. 13–22.

a) Prześladowany przez wrogów w. 13–16

13 Otacza mnie mnóstwo cielców
osaczają mnie byki Baszanu.
14 Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze,
jak lew drapieżny i ryczący.
15 Rozlany jestem jak woda
i rozłączają się wszystkie moje kości;
jak wosk się staje moje serce,
we wnętrzu moim topnieje.
16 Moje gardło suche jak skorupa,
język mój przywiera do podniebienia,
kładziesz mnie w prochu śmierci.

W. 13–14. Cierpiący Mesjasz dotykającą go potworną udrękę przedstawia za pomocą obrazów i symboli. Widzi się otoczony wrogami, których przyrównuje do rozwścieczonych zwierząt. Najpierw wymienia młode byki, które są szczególnie niebezpieczne, gdyż łatwo ulegają rozdrażnieniu i rozjuszone rzucają się z wściekłością na przeciwnika. Wrogość ich przedstawia mówiąc o ich otwartych paszczach. To plastyczny obraz zachowania się tych rozjuszonych zwierząt przed atakiem: rozszerzają swe chrapy, otwierają pyski, dyszą, pomrukują i ryczą gniewnie. Bezwzględność ich okrucieństwa powiększa obrazem lwa, który zaczaił się na swoją ofiarę, aby ją rozszarpać i pożreć.

Obrazy i porównania powyższe były bardzo wymowne dla współczesnych autora psalmu, którzy spotykali się ze stadami bydła najczęściej właśnie na terenach Baszanu, na północny wschód od jeziora Genezaret. Znajdowały się tam dobre i liczne pastwiska, toteż bydło żyjące w stanie dzikim w wielkich stadach, było tam szczególnie silne i rozrośnięte (Am 4, 1; Pwt 32, 14).

W. 15–16. Wobec swoich bezwzględnych i okrutnych wrogów Cierpiący Mesjasz czuje się całkowicie bezradny i bezsilny. Już nie ma sił, aby się przeciwstawić wrogom, Czuje się tak jak woda rozlana na rozpalony piasek pustyni; jest to szczególnie wymowny obraz niemocy i osłabienia,

gdyż woda rozlana szybko wsiąka w ziemię. Skarży się dalej, że kości jego „się rozłączyły". Kości są synonimem siły życiowej człowieka, a gdy ich spójnia się rozluźnia ciało nie może się utrzymać we właściwej pozycji, krzywi się i pada.

Trzeci obraz niemocy to serce, które stopniało jak wosk, a więc nie ma siły, by utrzymać organizm przy życiu. Dołącza się do tego wielka gorączka trawiąca ciało Cierpiącego i wywołująca męczące pragnienie. Objawem tego jest gardło wyschnięte do ostatnich granic możliwości „jak skorupa" i język przysychający do podniebienia, co jest tym bardziej znamienne, że język stale utrzymuje się w stanie wilgotnym, zachowując zwykle choćby resztki śliny.

Znajdujący się w takim stanie Cierpiący czuje się bliski śmierci, która spada na niego z woli Bożej. Wyznaje bowiem: „gdyż (waw w hebr.) sprowadziłeś mnie w proch śmierci". Nawiązuje tu wyraźnie do Rdz 3, 19: „w proch się obrócisz" – śmierć czyni człowieka na nowo prochem.

b) Przebicie rąk i nóg i rozdzielenie szat w. 17 –19

17 Bo [sfora] psów mnie opada,
osacza mnie zgraja złoczyńców.
Przebodli ręce i nogi moje,
18 policzyć mogę wszystkie moje kości.
A oni się wpatrują, sycą mym widokiem;
19 moje szaty dzielą między siebie
i los rzucają o moją suknię.

Cały Psalm 22 opisuje przyszłą Mękę Mesjasza, lecz wiersze 17–19 opisują jej moment kulminacyjny: przybicie do krzyża. Jest to proroctwo tym bardziej znamienne, że Żydzi ani sąsiednie ludy nie znały, w czasach Dawida, kary krzyżowej. Po raz pierwszy spotykamy się z nią u Persów, od których przyjęli ją zapewne Fenicjanie i Grecy, a potem Rzymianie.

Nie ma też żadnych dowodów na to, że u Żydów obnażano skazańca i rozdawano jego szaty. Było to sprzeczne z ich głęboko zakorzenionym uczuciem wstydliwości, na podstawie którego wszelkie obnażenie ciała i okazywanie nagości budziło naturalny wstręt i obrzydzenie. Stąd narzuca się nieodparcie wniosek, że myśl powyższego fragmentu pochodzić musi z bezpośredniego Objawienia[51].

[51] Por. ks. M. Peter, *Wykład*, s. 527.

W. 17 przechodzi najpierw do opisu nieprzyjaciół, których porównuje do sfory dzikich psów bezpańskich, będących szczególnie dokuczliwą plagą Bliskiego Wschodu (por. 2 Krl 9, 36n; Ps 59, 7. 15). Żarłoczność i nachalność wygłodniałych psów, rzucających się żarłocznie na wszelkie ochłapy a nawet na przechodniów, wymownie symbolizuje nieprzejednaną zaciętość i nieustępliwość wrogów Cierpiącego. Nazywa ich dalej „zgrają złoczyńców", gdyż wszystko co z Nim czynią jest wyzywającym bezprawiem, depczącym wszelkie zasady sprawiedliwości.

Okrutni, bez sumienia i wszelkich uczuć ludzkich, wrogowie dopełniają ostatniego aktu potwornej zbrodni:

w. 17c Przebili ręce moje i nogi moje,
18a policzyć mogę wszystkie kości moje.
Wlg: foderunt manus meas et pedes meos,
dinumeraverunt omnia ossa mea.
LXX: Ὤρυξαν χεῖράς μου, καὶ πόδας μου, ἐξερίθμησαν πάντα τὰ ὀντᾶ μου
'Oryksan hēĭrás mu, kaj pódas mu, ekseríthmesan pánta tà ostā̃ mu
TH: kā'ărî jādai weraglāi, 'ăsāpēr kol-'asmôtāi

Powyższy tekst przysparza wiele trudności z powodu przypuszczalnego skażenia TM, w którym na początku w. 17c, występuje słowo *kā'ărî* (= jako lew). Nie daje to sensu zrozumiałego: jako lew ręce i nogi moje... Jest to niezgodne z kontekstem, a dziwi przy tym samo użycie słowa *'ărî* (= lew), gdyż w w. 14 naszego Psalmu autor na oznaczenie lwa używa słowa *'arjēh*.

Stąd większość egzegetów odstępuje tu od tekstu masoreckiego (= TM), czytając w tekście hebrajskim *kā' ărû* (zmienia się końcową spółgłoskę jod na waw) = „przebodli". Za istnieniem tej formy werbalnej przemawia jeden manuskrypt hebrajski oraz najważniejsze tłumaczenia (Peszitto, Wulgata), przede wszystkim zaś Septuaginta (ὤρυξαν- oryksan od orytto - ὀρυττω = przebić, kopać, przekopać), której tłumaczenie jest świadectwem najstarszej tradycji żydowskiej[52].

Tak więc wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w tekście hebrajskim pierwotnym figurował czasownik: *kā' ărû* (= przebili, przebodli). Tworzy

[52] Zob. ks. M. Peter, Wykład², s. 527.

to zgodność myślową z następną wypowiedzią (w w. 18a) o liczeniu kości, gdyż w ranie powstałej z przebicia ręki czy nogi widać obnażone kości. W świetle zaś Ewangelii wzmianka o liczeniu kości może odnosić się także do strasznej kaźni biczowania. Wskutek bowiem silnego napięcia skóry, a bardziej jeszcze wskutek rozdarcia ciała podczas biczowania kości stały się widoczne tak, iż można je było policzyć.

W tym kontekście wzmianka w. 18b o radości prześladowców, patrzących na straszliwie umęczonego Mesjasza świadczy o jakimś niesłychanym okrucieństwie katów.

W w. 19 opisuje Psalmista rozdzielenie szat rozróżniając między *beged*, czyli szatą wierzchnią i *lebuś* oznaczającym okrycie, suknię spodnią (grecki chiton, rzymska tunika). Wypełnienie się tej przepowiedni pod krzyżem Chrystusa Pana opisują Ewangeliści św. Mateusz 27, 35, Łukasz 23, 34 i św. Jan 19, 23n.

c) Modlitwa w. 20–22

20 Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka;
Pomocy moja, spiesz mi na ratunek!
21 Ocal od miecza moje życie,
z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro,
22 wybaw mnie od lwiej paszczęki
i od rogów bawolich – wysłuchaj mnie!

W. 20–22: podobnie jak po pierwszej i drugiej skardze, także i po trzeciej następuje modlitwa. Udręczony Mesjasz raz jeszcze dramatycznie a obrazowo przedstawia swój ciężki stan: miecz wisi nad jego głową, ścigające go psy są bardzo blisko, lew już otwiera swą paszczę, a dziki bawół grozi swym rogiem! Błaga więc Jahwe o pomoc i wybawienie jego życia z mocy nieprzyjaciół (hebr. *nefesz*)[53], „jedynego jego dobra" (hebr. *jehidati* w. 21).

Znamienne jest w odniesieniu do Mesjasza to, że nie prosi o oddalenie śmierci, która według wyroków Bożych musiała przyjść, ale prosi o życie, czyli w odniesieniu do Chrystusa jest to prośba o przywrócenie życia przez Zmartwychwstanie. Znamienne jest również, że ta prośba o wybawienie nie zawiera słów wyrażających chęć zemsty nad wrogami, jak w niektórych innych psalmach.

[53] Ks. St. Łach: „duszę".

Część II. Pieśń dziękczynna w. 23–32.

a) Dziękczynienie i uwielbienie Boga w Izraelu w. 23–27

23 Będę głosił imię Twoje swym braciom
i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia:
24 »Chwalcie Pana wy, co się Go boicie,
sławcie Go, całe potomstwo Jakuba;
bójcie się Go, całe potomstwo Izraela!
25 Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka,
i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego«.
26 Dzięki Tobie moja pieśń pochwalna płynie w wielkim zgromadzeniu.
Śluby me wypełnię wobec bojących się Jego.
27 Ubodzy będą jedli i nasycą się,
chwalić będą Pana ci, którzy Go szukają.
»Niech serca ich żyją na wieki«.

W tej części (od w. 23) zmienia się zupełnie charakter Psalmu: Cierpiący Mesjasz został wysłuchany lub jest tak pewny wysłuchania, że już naprzód zdobywa się na słowa radości i podzięki.

W. 23–24 zawierają wypowiedź wychwalania Jahwe co pragnie on czynić publicznie wobec licznych braci i na „zgromadzeniu" (*qahal*). Albowiem poczuwając się do wdzięczności wobec Boga pragnie, aby wszyscy biorący udział w zgromadzeniu religijnym dowiedzieli się o tym, że Jahwe przyszedł mu z pomocą i wraz z nim sławili Go (w. 24). Co więcej, chciałby, aby o tym dowiedzieli się wszyscy czciciele Jahwe, całe potomstwo Jakuba, tj. cały Izrael i wraz z nim chwalili Boga (w. 24). Znamienne, że autor Listu do Hebrajczyków powyższe słowa (z w. 23–24) wkłada w usta Chrystusa Pana: „Oznajmię imię Twoje braciom moim, w pośrodku zgromadzenia będę Cię wychwalał" (Hbr 2,12).

W. 25 podaje uzasadnienie dziękczynienia. Jest on bowiem pełen wdzięczności za to, że Jahwe nim „nie wzgardził ani też nie brzydził się nędzą biednego" i nie zakrył przed nim twarzy swojej, tzn. nie odwrócił się od niego (antropomorfizm), lecz chętnie wysłuchał błagania. – Znamienne jest to tak uroczyste podkreślenie wysłuchania przez Jahwe. Tymczasem w kontekście poprzedzającym nie ma mowy o wysłuchaniu, bo wrogowie zamęczyli go na śmierć i odnieśli nad nim zwycięstwo. – Wysłuchanie zatem odnosi się do momentu po śmierci, czyli do Zmartwychwstania, kiedy Mesjasz zatryumfował nad śmiercią i nad wrogami. Bóg wysłuchał Syna: Syn uwielbił Ojca przez ofiarę życia, a Ojciec uwielbił

Syna przez Zmartwychwstanie i chwałę w niebie. I za to Syn poczuwa się do tak wielkiej wdzięczności. Cały zatem fragment w. 23–25 można rozumieć o Zmartwychwstaniu Pana Jezusa.

W. 26–27 zawierają obietnicę spełnienia ślubów (*nedaraj*), złożonych Bogu w chwilach ucisku. Z kontekstu należy wnioskować, że chodzi tu o ofiarę biesiadną, gdyż w w. 27 jest mowa o uczcie. Podziękowanie Bogu łączyło się bowiem w kulcie izraelskim z ofiarą biesiadną, z której część, tj. tłuszcz spalano na ołtarzu (krew wylewano przy każdej ofierze), a mięsem dzielili się ofiarujący z kapłanami. Na tę ucztę zapraszano też krewnych i ubogich. W. 27 kończy się wykrzyknikiem, rodzajem toastu przy uczcie. Z tego wynika, że tekst Psalmu o spożywaniu pokarmu i nasyceniu się trzeba tu rozumieć dosłownie. Wyrażone w „toaście" życzenie wyraźnie nawiązuje do uprzedniego dziękczynienia. Słowo *hajah* w formie Piel (*jehaj*) oznacza wrócić do życia (Ps 30, 4; 71, 20) i żyć dzięki łaskawości Bożej (Ps 80, 19; 85, 7; 119, 25).

„W świetle wypełnienia Psalmu 22 w Nowym Testamencie egzegeza katolicka widzi w w. 27 w sensie pełniejszym zarysowaną prawdę o Ofierze Eucharystycznej, która syci ludzkie dusze"[54]. Ofiary biesiadne bowiem, łączące się z ucztą ofiarną, symbolicznie wyrażają połączenie się człowieka z Bogiem, są także figurą mesjańską Ofiary i uczty Eucharystycznej.

b) Nawrócenie pogan i uwielbienie Boga
przez przyszłe pokolenia w. 28–32

28 Przypomną sobie i wrócą
do Pana wszystkie krańce ziemi;
i oddadzą Mu pokłon
wszystkie szczepy pogańskie,
29 bo władza królewska należy do Pana
i On panuje nad narodami.
30 Tylko Jemu oddadzą pokłon wszyscy, co śpią w ziemi,
przed Nim zegną się wszyscy, którzy w proch zstępują.
A moja dusza będzie żyła dla Niego,
31 potomstwo moje Jemu będzie służyć,
opowie o Panu pokoleniu 32 przyszłemu,
a sprawiedliwość Jego ogłoszą ludowi, który się narodzi:
»Pan to uczynił«.

[54] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 529.

W. 28 jako dalszy owoc Odkupienia przedstawia nawrócenie się pogan. Entuzjazm Psalmisty jest tak wielki, że radosnym nastrojem wdzięczności obejmuje nie tylko sam naród izraelski, potomstwo Jakuba (w. 27), lecz „wszystkie krańce ziemi" i „wszystkie plemiona ludów". Psalmista wymownie zapowiada, że „przypomną sobie" (według Psalterium Pianum) wyrażając myśl, że ludy pogańskie zapomniały niegdyś o prawdziwym Bogu i zwróciły się do kultu bałwanów. Teraz przypomną sobie dawnego Boga i powrócą do Niego. Wypełni się więc przepowiednia Izajasza, że przed Panem „zegnie się wszelkie kolano" (45, 23), a świątynia będzie „domem modlitwy dla wszystkich narodów" (56, 7).

W. 29 podaje rację tej uniwersalnej czci Boga stwierdzając, że jedynie On jest władcą wszystkich narodów. Jest więc rzeczą zupełnie naturalną, żeby narody uznały swego Władcę i złożyły Jemu należny hołd czci i posłuszeństwa.

W. 30–31 rozszerzają uniwersalną ideę z w. 28 na wszystkie pokolenia, przepowiadając, że wielbić Jahwe będą „wszyscy co śpią w ziemi", „wszyscy, którzy w proch zstępują" (w. 30) oraz „potomstwo" (w. 31) i lud „który się narodzi" (w. 32). Chodzi tu o powszechność czasową dzieła Zbawienia. W zastosowaniu mesjańskim Ps 22 głosi więc nie tylko powszechność geograficzną Kościoła, ale także powszechność czasową.

Rękojmią tego jest sam Mesjasz, który będzie żył wyłącznie dla Boga (por. Rz 6, 10), jego zaś duchowe potomstwo będzie przekazywać w dalsze pokolenia (por. Iz 53, 10) wieść o wielkim dziele Jahwe. Z kontekstu domyślamy się, że tym wielkim dziełem, nazywanym w w. 32 owocem Bożej sprawiedliwości jest zwycięstwo Mesjasza nad wrogami i śmiercią w Jego Zmartwychwstaniu. W entuzjastycznym zaś okrzyku radości, kończącym Psalm, jeszcze raz stwierdza Psalmista: „Jahwe to uczynił". Chodzi więc o jakąś nadzwyczajną rzecz, jaką jest Zmartwychwstanie Chrystusa. Motyw ten stanie się treścią uwielbienia Boga na całej ziemi i treścią przepowiadania po wszystkie czasy.

„Jak żadna inna lamentacja całego Psałterza kończy się Ps 22 tryumfem Cierpiącego, który dzięki specjalnej interwencji Bożej został wybawiony ze swego poniżenia. Na żadnym Cierpiącym i Tryumfującym idea zawarta w tym psalmie nie spełniła się na nikim innym jak tylko na Chrystusie, który po wyniszczeniu został uwielbiony przez Swego Ojca. Toteż

nic dziwnego, że Chrystus na krzyżu odniósł ją do siebie, ale tak samo uczynili to Autorzy Nowego Testamentu.

Przedstawili oni bowiem misterium śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa w świetle tego Psalmu. Psalm ten jest również dla nas wszystkich wyznawców Chrystusa obrazem naszego życia na ziemi, a zarazem zapowiedzią, że spełnią się nadzieje, jakie podczas swych cierpień na ziemi pokładamy w Bogu"[55].

Psalm 42–43: Tęsknota za Bogiem i Jego świątynią

Dwa psalmy „synów Koracha", czyli potomków Koracha (por. Lb 16, 1–33), będących śpiewakami przy świątyni (2 Krn 20, 19), stanowiły pierwotnie jedną całość. Zalicza się je do lamentacji jednostki (por. Ps 3).

Z w. 7 okazuje się, że autor przebywa w okolicach źródeł Jordanu w pobliżu gór Hermonu prawdopodobnie na wygnaniu. Wyraża bowiem głęboką tęsknotę za świątynią i sprawowanym w niej kultem religijnym. Przezwycięża jednak stan depresji powtarzanym trzykrotnie refrenem: „Czemuś strapiona duszo moja..." (42, 6. 12; 43, 5; BP) łączącym w jedną całość Ps 42 z 43, który nie ma odrębnego tytułu.

1 Kierownikowi chóru. Pieśń pouczająca Synów Koracha.

2 Jak łania pragnie,
wody ze strumieni,
tak dusza moja pragnie
Ciebie, Boże!
3 Dusza moja pragnie Boga,
Boga żywego:
kiedyż więc przyjdę i ujrzę
oblicze Boże?
4 Łzy stały się dla mnie chlebem
we dnie i w nocy,
gdy mówią mi co dzień:
»Gdzie jest twój Bóg?«
5 Gdy wspominam o tym, rozrzewnia się dusza moja we mnie,
jak to wstępowałem do przedziwnego namiotu,

[55] Ks. St. Łach, *Psalm 22. Cierpienie i tryumf Mesjasza*, [w:] Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, Lublin 1975, s. 18; dla całości oprac. por., s. 13–21; oraz Ks. M. Peter, *Psalm 22*: Komentarz, [w:] Wykład Pisma Św. Starego Testamentu, Poznań 1970, s. 521–531.

do domu Bożego,
wśród głosów radości i dziękczynienia
w świątecznym orszaku.
6 Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza 7 i mojego Boga:
A we mnie samym dusza jest zgnębiona,
przeto wspominam Cię z ziemi Jordanu
i z ziemi Hermonu, i z góry Misar
8 Głębia przyzywa głębię
hukiem Twych potoków.
Wszystkie Twe nurty i fale
nade mną się przewalają.
9 Za dnia udziela mi
Pan swojej łaski,
a w nocy Mu śpiewam,
sławię Boga mego życia.
10 Mówię do Boga; Moja skało,
czemu zapominasz o mnie?
Czemu chodzę smutny,
gnębiony przez wroga?
11 Kości we mnie się kruszą,
gdy lżą mnie przeciwnicy,
gdy cały dzień mówią do mnie:
»Gdzie jest twój Bóg?«
12 Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.

Tęsknota za Bogiem (42, 2–6).

W. 2–3 „Jak łania pragnie wody ze strumieni..." Porównanie wzięte z życia kraju ubogiego w wodę w obrazowy sposób odzwierciedla duchowy ból wygnańca. „Oto łania – zapewne z młodymi – przybyła na miejsce, gdzie zwykle znajdowała wodę, niestety, już jej nie ma, wyschła! Biedne, spragnione zwierzę nad korytem potoku ryczy żałośnie" (hebr. *'arag* w przenośni oznacza: silnie pożądać, tęsknić, pragnąć[56].

Podobne do tego pragnienia łani poszukującej w czasie posuchy wody dla siebie i dla swoich małych jest dla Psalmisty pragnienie spotkania „Boga

[56] Ks. M. Peter, s. 456.

żywego" w Jego świętym przybytku (w. 5: *bet'elohim* = dom Boży). W powyższym zwrocie mamy zapewne przeciwstawienie „Boga żywego" martwym bałwanom czczonym przez pogan.

Dla człowieka głębokiej wiary Bóg jest „Bogiem żywym" (w. 3). Jest realną Osobą, a nie martwym posągiem, jakie czczą poganie, wpośród których znalazł się Psalmista na wygnaniu. Są oni powodem jego łez, gdy szyderczo pytają go co dzień: „Gdzie jest twój Bóg?" (w. 4).

Udręczony duchowo pyta sam siebie: „kiedy więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże?" (w. 3), czyli: kiedy znowu znajdę się w świątyni w bezpośredniej bliskości Boga – Jahwe. Tej bliskości Boga nie odczuwa on w ziemi wygnania. Według przekonania wielu ludów starożytności swoje bóstwo można czcić tylko na jego ziemi; por. 2 Krl 5, 17: uzdrowiony Syryjczyk Naaman zabiera z sobą ziemię z Izraela „ile para mułów unieść może", aby na tej ziemi czcić Boga Jahwe.

Na myśl o świątyni odżywają w nim wspomnienia przeżyć religijnych podczas uroczystych pielgrzymek do Jerozolimy, kiedy szedł „do domu Bożego wśród głosów radości i dziękczynienia w świątecznym orszaku" (w. 5, BT) – czyli pośród wiernych, którzy wykrzykiwali na cześć Jahwe i opowiadali o łaskach, jakie od Boga otrzymali (por. Ps 100, 4; 118, 19–21). I te wspomnienia uciszają jego smutek i rodzą nową energię i ufność, której wyrazem jest dialog (refren) z samym sobą w w. 6: „Czemu się trapisz ma duszo... miej w Jahwe nadzieję, że znowu sławić Go będę: swego Wybawcę i Boga swojego"[57].

Udręka ducha na ziemi wygnania (42, 7–12).

W. 7: „Dusza moja udręczona, dlatego wspominam Cię z krainy Jordanu i Hermonu, z góry Misar"[58]. Nowa skarga, skierowana do Boga w nawiązaniu do wzmianki o Bogu przy końcu w. 6, wskazuje miejsce jego wygnania na północy Ziemi Świętej u źródeł Jordanu w okolicy Cezarei Filipowej (dawna Panias, Paneas, miejsce obietnicy prymatu św. Piotra (Mk 8, 27–30; Mt 16, 13–20), gdzie „przepaść przyzywa przepaść przy głosie wodospadów" (w. 8)[59]. Tam, słuchając huku wód płynących

[57] Ks. M. Peter, s. 456.
[58] Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 241.
[59] Ks. St. Łach.

w rozpadlinach skał doznaje deprymującego wrażenia grozy jakby te niszczące fale wód zwalały się na niego, aby go wciągnąć w otchłanie na zgubę: „wszystkie nawałności Twoje na mnie się zwaliły"[60].

W tym położeniu kieruje swoją myśl do Boga – Jahwe: „Za dnia szepcę modlitwy, ażeby Jahwe swą dobroć okazał, a w nocy pieśnią do Niego się zwracam"[61]. Nazywa Boga „Opoką" swoją (w. 10 BP), czyli Wspomożycielem, Obrońcą, ale jest to modlitwa w formie pytania i bolesnej skargi: „czemu zapominasz o mnie..."(w. 10).

A tymczasem wrogowie dręczą go swoimi szyderstwami, sprawiają dojmujący ból wewnętrzny jakby doznawał łamania kości: „kości moje się kruszą, gdy szydzą ze mnie, gdy mówią codziennie: gdzie jest twój Bóg"[62].

W tym stanie powtarza refren z w. 6: „Czemuś tak smutna ma duszo... Ufaj Bogu, jeszcze Go będę słuchał, Zbawienie oblicza mego, Boga mojego" (w. 12)[63]. „Dusza każdego człowieka współżyjącego z Bogiem czuje się często przez Niego opuszczona zwłaszcza, gdy odczuwa brak zadowolenia wewnętrznego, a Bóg zaczyna się jakby odsuwać w cień. Nastaje wówczas ciemna noc zmysłów. Reszty dopełniają prześladowania ze strony wrogów wiary i osobistych nieprzyjaciół. W takim stanie człowiekowi się zdaje, że jest już przez wszystkich opuszczony, bez światła nadziei. Zewsząd słychać drwiące głosy wrogów. Człowiek musi zostać sam, aby to przeżyć. Nikt mu nie pomoże, prócz jego kierownika duchowego, o ile ten jest rozumny i zna dzieje dusz ludzkich. Po tej ciemnej nocy nadchodzi jednak pociecha od Boga, Który napełnia serce człowieka nową nadzieją"[64].

---

[60] Ks. J. Kruszyński, *Księga Psalmów*, s. 167.
[61] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 457.
[62] Ks. M. Peter, s. 457.
[63] Ks. Wł. Borowski, s. 169.
[64] Ks. Wł. Borowski, *Psalmy*, s. 171.

Psalm 43. Prośba o powrót do świątyni.

1 Wymierz mi, Boże, sprawiedliwość
i broń mojej sprawy
przeciw ludowi, co nie zna litości;
wybaw mnie od człowieka podstępnego i niegodziwego!
2 Przecież Ty jesteś Bogiem mej ucieczki,
dlaczego mnie odrzuciłeś?
Czemu chodzę smutny
gnębiony przez wroga?
3 Ześlij światłość swoją i wierność swoją:
niech one mnie wiodą
i niech mnie przywiodą na Twoją świętą górę
i do Twych przybytków!
4 I przystąpię do ołtarza Bożego,
do Boga, który jest moim weselem.
Radośnie będę Cię chwalił przy wtórze harfy,
Boże, mój Boże!
5 Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo,
i czemu jęczysz we mnie?
Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać:
Zbawienie mego oblicza i mojego Boga.

Psalm 43 kontynuuje myśli Ps 42 przechodząc od skargi do właściwej modlitwy błagalnej. Psalmista błaga Boga, aby zajął się jego sprawą i dał mu możliwość powrotu do świątyni, aby mógł znowu stanąć przed Bożym ołtarzem (w. 4).

W. 1. „Osądź mnie, Boże, i zakończ spór mój z narodem bezbożnym, od człowieka przebiegłego i złośliwego uwolnij mnie"[65].

Pierwszy wiersz wyraża prośbę o sąd Boży nad Psalmistą. W przedsoborowym formularzu mszy św. tym wierszem (według Wulgaty: *Judica me Deus*...) rozpoczynały się modlitwy „u stopni ołtarza, mające charakter pokutny, gdzie kapłan i lud wyznają – jak na sądzie – swe winy i proszą o przebaczenie.

W nowym przekładzie (Psalterium Pianum): *„Jus redde mihi, Deus et age causam meam"* = „Oddaj mi sprawiedliwość (hebr. czasownik *šafat* = sądzić, ale także bronić, brać w opiekę)[66], o Boże i prowadź sprawę moją..."

[65] Ks. St. Łach, s. 241.

[66] Por. Fr. Zorell, G. J., Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Roma 1955, s. 874.

Usunięta została myśl o ewentualnych grzechach Psalmisty. Podkreślona natomiast została prośba o przywrócenie należnych mu praw: przywrócenie wolności, obronę „przeciwko ludowi bezbożnemu..."(BP) oraz wybawienie od człowieka zdradliwego i występnego" (BP), a „przywrócenie ojczyźnie i jej Bogu"[67].

Swą prośbę a zarazem ufną pewność jej wysłuchania motywuje wyznając w w. 2a: „wszak Ty jesteś Bogiem moim i mocą"[68]. A w słowach skargi: „dlaczego mnie odrzuciłeś? Czemu chodzę smutny, gnębiony przez wroga?" (2b BT) – wskazuje na konieczność Bożej interwencji. I od razu dodaje dalszą prośbę: „Ześlij światłość Swoją i wierność[69] swoją" (w. 3a). „Światłość to synonim wolności, jak ciemność oznacza niewolę, „wierność (hebr. *'emet* = stałość, wierność, prawda) zaś nawiązuje do Przymierza i obiecanej ludowi Bożemu szczególnej opieki. Psalmista personifikuje „światłość i wierność", czyniąc z nich posłańców Bożych, którzy mają wygnańca przyprowadzić do ojczyzny „na górę świętą", do Bożych przybytków w Jerozolimie. Tam „przystąpi do ołtarza Bożego", aby złożyć dziękczynną ofiarę i dołączy się do społeczności wiernych, wyrwany spośród dręczących go nieprzyjaciół Boga prawdziwego.

Kończąc refrenem, w którym niepokój cierpienia, zwyciężony wiarą w pomoc Bożą, skłania go do okazania Bogu czynem swojej wdzięczności oświadcza: „wysławiać Go będę" (*'odennu*). To znaczy, że publicznie, nie poprzestając na prywatnej modlitwie, pełen wdzięczności będzie rozgłaszał dobroć Boga[70].

„Główną ideą Ps 42–43 jest tęsknota za Bogiem i za Syjonem, miejscem Jego szczególnej obecności. Ta tęsknota za Bogiem i za miejscem Jego przebywania była szczególną cechą Pana Jezusa (Łk 2, 41–49). Nauczając przebywał bardzo często poza tym świętym miejscem. Najważniejszy jednak moment swego życia, tj. chwile Męki i Śmierci spędza w Jerozolimie, aby zaznaczyć, że zbawczą funkcję Syjonu i świątyni przejął na wieczne czasy" (por. J 2, 19n; Mk 15, 29)[71].

---

[67] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 459.
[68] Ks. S. Łach.
[69] Ks. S. Łach: „prawdę".
[70] Por. Ks. M. Peter, s. 461.
[71] Ks. S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 243.

Psalm 45. Weselna pieśń dla Króla – Mesjasza i Jego Oblubienicy – Kościoła

Psalm 45 dedykowany królowi (w. 2) czyni wrażenie świeckiej pieśni weselnej i tak interpretuje ją wielu biblistów. Odnoszą go do króla Salomona (ślub z córką faraona 1 Krl 3,1), Achaza (ślub z Jezabelą 1 Krl 16, 31), Jorama (ślub z Atalią 2 Krl 8, 18), a nawet Arystobula I (dynastia Hasmoneuszów). Najbardziej jednak wydaje się być usprawiedliwiona opinia, że Ps 45 jest bezpośrednio mesjański, zgodnie z tradycją egzegetyczną żydowską (Targum, Rashi, Ibn Ezra, Qimchi) oraz chrześcijańską (Hbr 1, 8–9). Treść jego bliska jest Pieśni nad Pieśniami, a egzegeci dopatrują się podobieństwa Ps 45, 10 do Ef 5, 27, 1 Kor 11, 2 (Kościół Oblubienicą Chrystusa[72]; por. Mt 9, 15; J 3, 29). Hebrajski zaś termin w tytule *šir jedidut* tzn. pieśń miłości albo pieśń o umiłowanym, umieszczony tu przez uczonych żydowskich miał określać alegoryczne znaczenie tego utworu. Podobnie w Ps 60, 7 i 108, 7 wyraz *jedid* tzn. umiłowany, oznacza Izraela. Miłosna bowiem, choćby najpiękniejsza pieśń weselna, nie zostałaby włączona do natchnionych modlitw Pisma Św., gdyby posiadała wyłącznie świecki charakter – pieśń o znaczeniu wyłącznie świeckim nie mogłaby się znaleźć w Psałterzu[73].

Dedykacja:

1 *Kierownikowi chóru. Na melodię: »Lilie«. Synów Koracha Pieśń pouczająca. Pieśń miłosna.*
2 Z mego serca tryska piękne słowo:
Utwór mój głoszę dla króla;
mój język jest jak rylec biegłego pisarza.

„Z mego serca płynie piękne słowo…" (w. 2 według brewiarza) – uroczyste, pełne emocji wprowadzenie, wyrażające wzruszenie psalmisty. Pragnie on „śpiewać swą pieśń na cześć króla" (BP). Dlatego pragnie, aby język jego był tak sprawny, jak „rylec biegłego pisarza".

---

[72] Zob. ks. S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 248.
[73] BP, s. 180; por. ks. S. Łach, s. 249; ks. M. Peter, s. 532.

Przymioty Króla (w. 3–9).

3 Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich,
wdzięk rozlał się na twoich wargach:
przeto pobłogosławił tobie Bóg na wieki.
4 Bohaterze, przypasz do biodra swój miecz,
swą chlubę i ozdobę! 5 Szczęśliwie wstąp
na rydwan w obronie wiary, pokory i sprawiedliwości,
a prawica twoja niech ci wskaże wielkie czyny!
6 Strzały twoje są ostre – ludy poddają się tobie –
[trafiają] w serce wrogów króla.
7 Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie,
berło Twego królestwa – berło sprawiedliwe.
8 Miłujesz sprawiedliwość, wstrętna ci nieprawość,
dlatego Bóg, twój Bóg, namaścił ciebie
olejkiem radości hojniej niż równych ci losem;
9 wszystkie twoje szaty pachną mirrą, aloesem;
płynący z pałaców z kości słoniowej dźwięk lutni raduje ciebie.

W pierwszej części (w. 3–9) wysławia Psalmista przymioty króla: piękność (w. 3), waleczność (4–6), sprawiedliwość (7–8), bogactwo i znaczenie (w. 9). Psalmista zwracając się do króla podkreśla najpierw jego niezwykłą piękność: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich", a szczególnie „wdzięk" rozlany na jego „ustach" (BP). Słowa te można rozumieć w znaczeniu dosłownym, ale także można je odnosić do „wdzięku" jego mowy; por. „A wszyscy... dziwili się pełnym wdzięku słowom" (Łk 4, 22). Nie chodzi tu bowiem wyłącznie o piękność zewnętrzną, fizyczną, gdyż psalmista zdaje się wskazywać, że piękność ta jest wynikiem specjalnego błogosławieństwa: „Bóg obdarzył cię wiecznym błogosławieństwem" (w. 3c BP).

Wzmianka zaś o „wiecznym błogosławieństwie" (BT: „pobłogosławił na wieki") przypomina przepowiednię proroka Natana o wiecznym trwaniu „domu króla Dawida" w 2 Sm 7, 12–16.29[74]. Dalszym nawiązaniem do osoby króla Dawida zdaje się być treść w. 4–6 o waleczności i zwycięskiej mocy opiewanego tu Króla. Psalmista kieruje do niego wezwanie, aby wystąpił do walki: „przypasz swój miecz... wstąp na rydwan", aby prowadził walkę „w obronie prawdy, sprawiedliwości i b i e d o t y "[75].

[74] Por. 1 Krl 2, 45; 1 Krn 17, 24–27.
[75] Ks. S. Łach.

„Prawda" (hebr. *'emet*) i „sprawiedliwość" (*sedeq*) to przymioty cechujące dobrego władcę (por. Ps 54, 7; 71, 22). Tu psalmista dodaje do tych przymiotów jeszcze jeden: „obronę", czyli opiekę nad „biednymi". To szczególne zadanie podkreślane wielokrotnie w wypowiedziach Pisma Św. jako wyraz prawdziwej religijności[76] i znamię posłannictwa Mesjasza (Iz 61, 1n). A Król opiewany w Ps 45 wypełniać je będzie bardzo skutecznie.

Jego wystąpienie do walki będzie tak mocne, że nikt nie zdoła się Jemu oprzeć: strzały jego ostre „trafiają w serca wrogów króla – ludy poddają się tobie" (por. w. 6 BT). Pokona więc każdego, kto przeciw Niemu wystąpi.

Panowanie zaś tego Króla nigdy się nie skończy, gdyż „tron" Jego będzie „trwać wiecznie" (w. 7a; por. 2 Sm 7, 13. 16; 1 Krn 17, 27). Chodzi tu zatem nie o jakiegoś zwykłego władcę, którego panowanie ("tron") jest ograniczone w czasie, ale chodzi niewątpliwie o Króla–Mesjasza. Znamienne jest bowiem także nazwanie Go słowem *'elohim* (Bóg): „tron Twój, o Boże (*'elohim*), trwa wiecznie" (w. 7a BT). Jakkolwiek bowiem, ze względu na ścisły monoteizm religii Izraela słowo *'elohim* ma w Ps 45 znaczenie osłabione, jak to ma miejsce także w innych tekstach biblijnych (zob. np. Wj 4, 16), to jednak należy przyjąć, że autor Psalmu 45, na równi z Iz 9, 5 uważał Króla mesjańskiego za Istotę o jakiejś niezwykłej godności i mocy (por. Iz 9, 5: *'el gibbôr* = Bóg Mocny; Ps 45, 4: *gibbôr* = Mocarzu[77]. Pełne znaczenie tej wypowiedzi zostało wyjaśnione przez objawienie Nowego Testamentu, szczególnie w Prologu Ewangelii św. Jana o Słowie, Które będąc Bogiem stało się Ciałem (J 1,1. 14).

Obok wiecznego trwania drugą cechą królestwa mesjańskiego będą sprawiedliwe rządy. Psalmista dwukrotnie mówi o tym. W w. 7b symbolicznie słowami: „berło Twego królestwa, berło sprawiedliwe". I drugi raz w w. 8a: „umiłowałeś sprawiedliwość, a znienawidziłeś niesprawiedliwość"[78]. Rządy oparte na sprawiedliwości zapewnią pełnię szczęścia. Obrazuje to wzmianka o namaszczeniu „olejkiem radości" Króla–Mesjasza

[76] Por. Iz 1, 17; 58, 7n; Jr 34, 9; Am 2, 6n; 4, 1 i inne.
[77] Ks. S. Łach, *Księga Psalmów*, s. 247.
[78] Ks. S. Łach.

przez samego Jahwe „ponad wszystkich" – nawiązując do ówczesnych zwyczajów z uczt na dworach królewskich przedstawia obrazowo Jego wyposażenie duchowe.

Pochwała Królowej (w.10–16)

10 Córki królewskie wychodzą ci na spotkanie,
królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy.
11 Posłuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha,
zapomnij o twym narodzie, o domu twego ojca!
12 Król pragnie twojej piękności:
on jest twym panem; oddaj mu pokłon!
13 I córa Tyru [nadchodzi] z darami;
możni narodów szukają twych względów.
14a Cała pełna chwały wchodzi córka królewska;
14b złotogłów jej odzieniem.
15a W szacie wzorzystej wiodą ją do króla;
15b za nią dziewice, jej druhny,
15c wprowadzają do ciebie.
16 Przywodzą je z radością i z uniesieniem,
przyprowadzają do pałacu króla.

W drugiej części (w. 10–16) zwraca się Psalmista do Królowej. Przedstawia jej piękność, przemożne wpływy oraz wspaniałość jej orszaku, złożonego z licznych córek królewskich. „Córki królewskie wychodzą ci na spotkanie, królowa w złocie z Ofiru stoi po twojej prawicy" (w. 10). Królowa zajmuje honorowe miejsce obok Króla. „Córki królewskie" reprezentują różne narody pogańskie. Jako towarzyszki małżonki Króla mesjańskiego symbolizują uniwersalizm królestwa mesjańskiego oraz ideę wybraństwa Syjonu z Iz 2, 1–3 (por. 45, 14; 60, 2; 2 Sm 5, 9). Wyjątkowe znaczenie Królowej podkreśla jej kosztowny strój, ozdobiony w najbardziej kosztowne „złoto z Ofiru" oraz to, że „stanęła po prawicy króla". Psalmista zwraca się do królowej z potrójnym wezwaniem: „posłuchaj, spójrz i nakłoń ucha" (w. 11a). Poleca jej następnie: „zapomnij o swym narodzie", aby zerwała więzy łączące ją z jej narodem. To wyrzeczenie przyniesie jej miłość króla mesjańskiego, który będzie się cieszył jej pięknością i okaże wielką życzliwość. Tylko jego będzie uznawała za swego pana (*'adon*). Toteż mieć będzie wpływ na króla, a obcy i swoi będą zabiegać o jej względy i będą przynosić jej bogate dary: „córa Tyru" i „możni narodów" (w. 13). „Pełna chwały wchodzi" zatem „córka królewska", aby

zająć godne miejsce „po prawicy" króla (w. 10), wprowadzana „z radością i uniesieniem" przez „dziewice jej druhny" (w. 14.15.16).

Toast na cześć króla (w. 17–18)

17 Niech twoi synowie zajmą miejsca twych ojców;
ustanów ich książętami po całej ziemi!
18 Przez wszystkie pokolenia upamiętnię twe imię;
dlatego po wiek wieków sławić cię będą narody.

W zakończeniu (w. 17–18) autor zwracając się do Króla składa życzenie licznego potomstwa: „niech twoi synowie zajmą miejsce twych ojców (w. 17a BT), ustanowisz ich książętami po całej ziemi" (w. 17). Należało to do ówczesnych zwyczajów, z okazji uroczystości weselnych, do których zapewne Psalmista nawiązał w powyższym Psalmie. W treści Ps 45 nie ma jednak żadnych dokładniejszych szczegółów, które pozwoliłyby odnieść go do jakiegoś wydarzenia z dziejów narodu wybranego. Całość ma charakter symboliczny. Niektóre fragmenty, jak wzmianka o „pałacach z kości słoniowej" (w. 9) można by odnosić do króla Salomona. „On jednak nie pojął za żonę Mezopotamki, a słowo *segal* (w. 10) jest pochodzenia syryjskiego z IX–VIII w. przed Chr."[79].

Pod osobą króla kryje się w Ps 45 przyszły Mesjasz „najpiękniejszy z synów ludzkich" (w. 1, por. Iz 33, 17; Hbr 1, 8–9) w porządku duchowym. Jemu też przyznają Prorocy sprawowanie rządów w prawie i sprawiedliwości na wieki (Iz 9, 6 – por. „po wiek wieków sławić Cię będą narody" w. 18b). Natchniony autor Apokalipsy przedstawi Go jako „Króla królów i Pana panujących" (Ap 19, 16).

Królową zaś, przyozdobioną w kosztowne szaty i drogocenne klejnoty (w. 10. 14. 15) jest Oblubienica Baranka (Ap 21, 9) – Kościół „święty i nieskalany" (Ef 5, 25–27), „Jeruzalem Nowe... przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego męża"(Ap 21, 2).

Psalm 51. Błaganie pokutnika.

Wprowadzenie – tytuł Psalmu (w. 1–2).

1 Kierownikowi chóru. Psalm Dawida, 2 gdy przybył do niego prorok Natan po jego grzechu z Batszebą.

[79] Ks. Wł. Borowski, *Psalmy*, s. 178.

Psalm 51 zaliczany jest do psalmów pokutnych (zob. Ps 6; 32; 38; 102; 130; 143), jako najważniejszy z nich. Tytuł psalmu (w. 1–2) oraz jego treść wskazuje na Dawida jako autora, co potwierdza dawna tradycja żydowska i chrześcijańska z tym jednak zastrzeżeniem, że dwa końcowe wiersze (20 i 21) uważa za późniejszy dodatek. Opinie współczesnych autorów odnośnie do autorstwa Dawida nie są jednolite.

Jako indywidualna modlitwa pokutna Ps 51 znalazł „szerokie zastosowanie w liturgii Kościoła. Głębia wyrażonego w nim przeżycia religijnego i tchnący zeń duch prawdziwej pokuty pozwala bowiem posłużyć się jego słowami każdej duszy nawracającej się szczerze do Boga" (BP s. 189).

W tytule Ps 51 autor podaje także okoliczności jego powstania: „Psalm Dawida, gdy przybył do niego prorok Natan, po jego grzechu z Batszebą" (w. 2). Opis tych wydarzeń znajduje się w 2 Sm 11, 2–12, 23. Z powyższego opisu wynika, że prorok Natan „przybył" do Dawida nie bezpośrednio po „grzechu z Batszebą", ale znacznie później. Było to już po zabójstwie Uriasza, męża Batszeby i po zaślubieniu wdowy po nim przez Dawida i urodzeniu ich syna. Prorok przepowiedział też wówczas śmierć tego dziecka (2 Sm 12, 14), która nastąpiła mimo postów i modlitw Dawida. Te momenty nie zostały jednak uwydatnione w treści Ps 51, który zawiera głębokie refleksje nad grzechami, ujętymi wszakże bardzo ogólnie. Może chodzi tu jeszcze o inne wydarzenia, jak tragedie w rodzinie Dawida (sprawa Amnona i Tamary i bunt Absaloma; 2 Sm 13, 1–18, 17), które obciążały sumienie króla. Stąd też należy wnioskować o znacznie późniejszym terminie powstania tego utworu. Może był to czas tragicznych wydarzeń w czasie buntu Absaloma[80].

Błaganie o zmiłowanie Boże (w. 3–4).

3 Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości,
w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość!
4 Obmyj mnie zupełnie z mojej winy
i oczyść mnie z grzechu mojego!

„Zmiłuj się nade mną (*honnēnī*), Boże według miłosierdzia Twego..." (w. 3a BP). Udręczony wyrzutami sumienia Dawid zwraca się do Boga z błaganiem o zmiłowanie odwołując się do Bożego miłosierdzia. Odpu-

[80] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 463.

szczenie grzechów jest dziełem Bożego miłosierdzia i „wielkiej litości" (BP), a nie przysługującego człowiekowi jakiegoś uprawnienia. To odwoływanie się do Bożego miłosierdzia przypomina słowa z Wj 34, 6, gdzie Jahwe objawia się Mojżeszowi jako: „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność" (zob. Iz 55, 7). „Bardzo żywa jest w Psalmiście świadomość realności grzechu, skoro prosi: »zgładź« (*mecheh*) moje »nieprawości« (BP i BT: „wymaż"). Idzie zatem o całkowite usunięcie grzechu, a nie jedynie jakieś zakrycie, niezaliczenie go, jak błędnie tłumaczą protestanci"[81]. Wyrażenia „obmyj mnie" i „oczyść mnie" zapożyczone z obrzędów służących do rytualnych oczyszczeń. Przy każdym z nich zmienia się termin określający grzech: *peša'* = b u n t (zob. Iz 1, 2), nawiązuje do idei Przymierza, podkreśla też moment krzywdy wyrządzonej komuś: *'awôn* = dosłownie: k r z y w i z n a, skrzywienie, określa subiektywną winę, zbrodnię, przestępstwo, zuchwałość w złym; *hatta'ah* – zbłądzenie, chybienie, zejście z prawej drogi, grzech, wina w stosunku do Boga, rzadko wobec człowieka[82].

Wyznanie winy (w. 5–7).

5 Uznaję bowiem moją nieprawość,
a grzech mój jest zawsze przede mną,
6 Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem
i uczyniłem, co złe jest przed Tobą,
tak że się okazujesz sprawiedliwym w swym wyroku
i prawym w swoim osądzie.
7 Oto zrodzony jestem w przewinieniu
i w grzechu poczęła mnie matka.

„Uznaję bowiem nieprawość moją a grzech mój jest zawsze przede mną" (w. 5 BT). Pierwszym krokiem do prawdziwej pokuty jest uświadomienie sobie i uznanie swej winy (BP) – Dawid nie tylko poznaje swoje grzechy, ale je uznaje i przyznaje się do ich popełnienia. Świadomość zaś grzechów nie daje mu spokoju i ciągle odczuwa wyrzuty sumienia. Ma on zatem czułe sumienie, dlatego całą swą istotą szuka pojednania z Bogiem.

„Przeciw Tobie, przeciw Tobie samemu zgrzeszyłem..."(w. 6a BP). Grzechy popełnione uważa Psalmista za wykroczenia bezpośrednio doty-

[81] Ks. M. Peter, s. 464.
[82] Por. Ks. M. Peter, *2Wykład*, s. 464–465; Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 275.

kające Boga. Dawid natomiast zawinił wobec ludzi (Batszeba, Uriasz i jego żołnierze zabici razem z nim), a więc to wyznanie Psalmisty miałoby świadczyć, że autorem Ps 51 nie byłby Dawid. Taki sens sugeruje (m.in. BT): „Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem". Powyższe oświadczenie nie wyklucza jednak świadomości autora co do winy jego wobec ludzi, tj. wobec Batszeby, Uriasza i jego żołnierzy zabitych razem z Uriaszem (2 Sm 11, 2–17). Uwydatnia wszakże w szczególny sposób jak po interwencji Proroka Natana (2 Sm 12, 1–25), król Dawid uświadomił sobie, że przede wszystkim ciężko obraził Boga. Znajduje to potwierdzenie w słowach Dawida do Proroka: „Zgrzeszyłem przeciw Jahwe" (2 Sm 12, 13 BP). Był to moment przełomowy we wspomnianej sytuacji duchowej Dawida. Zrozumienie istoty grzechu jako obrazy Boga usunęło jego zaślepienie duchowe, spowodowane namiętnością i uczyniło go podatnym na działanie łaski Bożej oraz podjęcie aktów pokuty i zadośćuczynienia stosownie do Bożego wymiaru sprawiedliwości (śmierć nowonarodzonego syna: 2 Sm 12, 14–23).

Psalmista nawiązując do tych wydarzeń daje wyraz swej negatywnej oceny swego postępowania w następnym stychu: „i uczyniłem co złe jest przed Tobą". Grzech swój określa tu jako „zło" (*ra'*) uczynione „przed oczyma Bożymi". Zdaje więc sobie sprawę, że nic nie może się ukryć przed Bogiem, Który jest Sędzią „sprawiedliwym w swym wyroku" i „prawym w swoim osądzie" (BT), czyli oceniającym postępowanie człowieka według zasady sprawiedliwości i słuszności uwzględniając możliwości człowieka.

Toteż motyw dla uzyskania miłosierdzia Bożego znajduje Psalmista w powołaniu się na słabość natury ludzkiej, wynikającą z „dziedzicznego obciążenia", jak podaje w w. 7: „Bo przecież w grzechu zostałem poczęty, podległa grzechom poczęła mnie matka"[83]. „Tradycja chrześcijańska widzi w tych słowach wyraźną wzmiankę o grzechu pierworodnym i o skażeniu natury ludzkiej"[84]. Skarży się bowiem, że przyniósł na świat zepsutą naturę, która go stale skłania do grzechu. Wyznaje więc, że nie może to być z jego winy, gdyż ani przy urodzeniu, ani przed urodzeniem nie mógł popełnić grzechu, który spowodował zepsucie jego ludzkiej natury. Trze-

[83] Ks. Wł. Borowski, *Psalmy*, s. 191.
[84] O. St. Wójcik, *Księga Psalmów*, s. 171.

ba tu wykluczyć również taki sens, jakoby „urodzenie dziecka i połączone z tym pożycie małżeńskie były same w sobie czymś złym i grzesznym powodującym zepsucie natury człowieka. Myśl taka byłaby całkowicie sprzeczna z duchem moralności narodu wybranego, który bardzo realnie, ale zarazem z ogromną czcią patrzy na dziedzinę życia płciowego.

Nie może też chodzić tu o pochodzenie autora z pożycia grzesznego jego matki, gdyż Dawid urodził się w małżeństwie wielodzietnym, żyjącym zgodnie z zasadami Prawa Mojżeszowego, opartymi na Bożym Objawieniu.

Stąd też tradycja Kościoła poprzez wielkich Ojców jak św. Atanazy, Teodoret, św. Augustyn, a później św. Bellarmin i liczne rzesze teologów widzą w tym wierszu zaznaczoną prawdę o grzechu pierworodnym, choć nauka o nim została jasno przedstawiona dopiero w Nowym Testamencie[85].

Prośba o przebaczenie (w. 8–11).

8 Oto Ty masz upodobanie w ukrytej prawdzie,
naucz mnie tajników mądrości.
9 Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty,
obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję.
10 Spraw, bym usłyszał radość i wesele:
niech się radują kości, któreś skruszył!
11 Odwróć oblicze swe od moich grzechów
i wymaż wszystkie moje przewinienia!

„Ty zaś w szczerości serca masz upodobanie" (w. 8a)[86]. Psalmista szczerze wyznał swój grzech. Spełnił więc uczynek miły Bogu, Który „ma upodobanie w szczerości serca". Ufa więc, że Bóg dopomoże mu, udzielając Swej łaski, niszcząc w nim zarzewie nieprawości, i nauczając „tajników mądrości" (BT). Wielką bowiem mądrością jest poznanie i uznanie swoich grzechów (por. Jr 17, 9) i żal za nie. Znamienne, że o zepsuciu moralnym człowieka mówią Księgi Mądrościowe (Hi 14, 4; 15, 14; 25, 4).

Po takim przygotowaniu prosi Psalmista Boga o oczyszczenie z grzechów nawiązując do ceremonii liturgicznych: „pokrop mnie hizopem,

[85] Rz 5, 12–14; BP, s. 187, s. 190.
[86] O. St. Wójcik.

a stanę się czysty, obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję" (w. 9, BT). Gałązek hizopu używano jako kropidła do skrapiania wodą albo krwią ofiar przy oczyszczeniach rytualnych (por. Kpł 14, 4–7; Lb 19, 6. 19).

Przez to oczyszczenie stanie się „czysty" i „ponad śnieg bielszy"[87]. Uzyskanie tej doskonałej czystości ma się dokonać przez obmycie, ściślej: ługowanie (*kabas*), czyli przez zastosowanie ostrych środków chemicznych (ług), używanych przez folusznikόw. A jak folusznik stosuje ostre środki na wybielenie tkaniny, tak Pan Bóg oczyszcza duszę człowieka przez ból i cierpienie[88]. Ale po takim gruntownym oczyszczeniu człowiek może czuć się szczęśliwym, gdyż uwolniony od ciężaru winy i oczyszczony od moralnego brudu przeżywa radość wewnętrzną (w. 10, por. Ps 32). Aby to mogło się stać, uprasza Psalmista Boga: „Odwróć oblicze swe od grzechów moich i wymaż wszystkie moje przewinienia" (w. 11, BT). Nie idzie tu tylko o „niezaliczenie grzechów" – jak to rozumiał Luter – ale o ich całkowite zgładzenie (por. w. 3b: *meheh*).

Prośba o duchowe odnowienie (w. 12–14).

12 Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste
i odnów w mojej piersi ducha niezwyciężonego!
13 Nie odrzucaj mnie od swego oblicza
i nie odbieraj mi świętego ducha swego!
14 Przywróć mi radość z Twojego zbawienia
i wzmocnij mnie duchem ochoczym!

„Serce czyste stwórz we mnie, O Boże i odnów we mnie ducha mężnego" (w. 12)[89]. Zgładzenie grzechów jest usunięciem zła, usunięciem przeszkody a teraz trzeba podjąć pozytywne zadanie: budować w duszy dobro, por. Iz 1, 16 „Obmyjcie się, (...) usuńcie zło, (...) przestańcie czynić zło. 17: Zaprawiajcie się w dobrym!" Nie jest to łatwe. Dlatego prosi Psalmista o Bożą pomoc, bo jedynie Bóg może z grzesznika uczynić świętego, sprawiedliwego. Odpuszczenie grzechów, to nie jest ich zakrywanie, ale to „stworzenie" nowego człowieka. Wewnętrzne przemienienie grzesznika w dziecko Boże jest dziełem (cudem) Bożej wszechmocy i Bożej

[87] Cz. Miłosz; por. Iz 1, 18.
[88] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 468.
[89] O. St. Wójcik.

miłości. Psalmista stawia je na równi z dziełem stworzenia świata przez Boga, posługując się tu słowem hebr. *bara*, używanym w Piśmie Św. tylko do czynności stworzenia przez Boga (por. Rdz 1, 1). Do tego dzieła, dzieła uświęcenia, Pan Bóg wymaga jednak współdziałania ze strony człowieka dla zachowania i budowania życia Bożego w swoim „sercu". Dlatego Psalmista dodaje zaraz następną prośbę o udzielenie mu „na nowo" („odnów we mnie") ducha „mocnego"[90].

„Serce" (*leb*) w języku biblijnym oznacza centrum ludzkiej egzystencji, siedlisko wszystkich uczuć, myślenia i woli. „Duch"(*rûah*) zaś odnosi się do siły działania, przenikającej uczucia, myśli, chcenie. Posiadanie takiego ducha zapewnia łączność z Bogiem. Dlatego autor prosi: „nie odbieraj mi świętego ducha swego" (w. 13b), a w poprzednim stychu: „nie odrzucaj mnie od oblicza swego" (w. 13a). Odebranie bowiem „świętego ducha" Bożego, to skazanie na odrzucenie od Boga.

Psalmista nawiązuje tu zapewne do tragedii pierwszego króla narodu wybranego, Saula, o którym powiedziano: „Saula... opuścił duch Jahwe, a opętał go duch zły" (1 Sm 16, 14). W tych okolicznościach „Duch Jahwe zstąpił na Dawida" (1 Sm 16, 13). To zestawienie nasuwa myśl, że Psalmista (Dawid), prosi tu Boga, aby nie cofnął mu swego błogosławieństwa i nie odebrał charyzmatu udzielonego do sprawowania władzy królewskiej.

O udzielenie „nowego serca i ducha" członkom ludu Bożego, pouczają także Prorocy zapowiadając czasy mesjańskie. Ezechiel przepowiada, że Pan Bóg odbierze im serce kamienne, a da im cielesne (Ez 11, 19n; 36, 25n), które uzdolni ich do słuchania Boga i zachowania Jego przykazań „I tak będą ludem moim, a Ja będę ich Bogiem" (11, 20; 36, 28; por. Jr 24, 7; 31, 33; 32, 29).

Psalmista swoim błaganiem prosi o dary odnowienia człowieka właściwe czasom mesjańskim, które zapowiadali Prorocy Pańscy ludowi izraelskiemu.

Następną prośbą Psalmisty jest prośba o radość ducha: „Przywróć mi radość z Twojego zbawienia" (w. 19a). Prośba o radość z Bożego „zbawienia", wyrażająca ufność na uzyskanie miłosierdzia łączy się z prośbą

[90] Ks. St. Łach; BT: „ducha niezwyciężonego"; Ks. W. Borowski: „ducha wytrwania" BP: „ducha nieugiętego".

o umocnienie na drodze wierności Bogu przez udzielenie mu Bożej mocy do czynienia dobra: „i wzmocnij mnie duchem ochoczym" (BT)[91].

Obietnica zadośćuczynienia (w. 15–19)

15 Chcę nieprawych nauczyć dróg Twoich
i nawrócą się do Ciebie grzesznicy.
16 Od krwi uwolnij mnie, Boże, mój Zbawco:
niech mój język sławi Twoją sprawiedliwość!
17 Otwórz moje wargi, Panie,
a usta moje będą głosić Twoją chwałę.
18 Ty się bowiem nie radujesz ofiarą
i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał.
19 Moją ofiarą, Boże, duch skruszony,
nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym.

„Będę błądzących nauczał dróg Twoich..." (w. 15a BT). Jako owoc prawdziwej skruchy rodzi się w Psalmiście pragnienie okazania Bogu wdzięczności poprzez zadośćuczynienie za grzech i naprawienie zgorszenia. Przyrzeka więc, że będzie „błądzących" zachęcał (pouczał) do zachowywania Bożych przykazań („dróg" Bożych). U podstaw w. 15 mieści się przekonanie, że dopiero po poznaniu „dróg" (przykazań) Bożych możliwe jest poznanie przez człowieka grzeszącego jego „błędu", uznanie swojego grzechu i podjęcie nawrócenia: „a grzesznicy nawrócą się do Ciebie" (w. 15 BP).

W w. 16 wraca z nową siłą świadomość popełnionego grzechu, wywołując nową prośbę o przebaczenie: „Od krwi uwolnij mnie Boże, Boże, mój Zbawco..." (16a BT). Być może, że chodzi tu o „krew" Uriasza i jego żołnierzy (w hebr. „krew" jest w liczbie mnogiej: *middamim*), które Dawid spowodował (por. 2 Sm 11, 14–17). Prosi więc Boga, by uwolnił go od kary, na którą zasłużył przez to wylanie krwi niewinnych ludzi. Wtedy dopiero będzie mógł jego „język sławić Bożą sprawiedliwość" (por. w. 16b BT), czyli nauczać „błądzących" grzeszników, by nawrócili się do Boga (por. w. 15b BT).

Jakby z pewną natarczywością ponawia tę prośbę w w. 17a: „Otwórz moje wargi, Panie" (BT). Symbolicznie zamknięte wargi znamionują stan

[91] BP: „wielkoduszności".

duszy obciążonej grzechami. Grzech pociąga za sobą to, że dusza przygnębiona nie ma chęci do wielbienia Boga. Otrzymawszy zaś Boże przebaczenie z radością zwraca się do Boga (por. w. 10 i 14). Udzielając więc przebaczenia Pan Bóg otwiera niejako jego usta, by godnie wieścił Boże miłosierdzie i chwalił Bożą dobroć (w. 17b). Jedynie to pozostaje Dawidowi w oddawaniu czci Bogu, gdyż jak wyznaje w w. 18: Pan Bóg „nie raduje się ofiarą..." i „nie chce całopaleń". Większość egzegetów protestanckich sądzi, że autor odrzuca tu składanie ofiar ze zwierząt i pokarmów w kulcie izraelskim, a na ich miejsce chce wprowadzić, jako jedynie Bogu miłą, ofiarę duchową, powołując się również na wypowiedzi Proroków (Am 5, 22; Iz 1, 11; Mal 1, 10). Prorocy jednak wcale nie odrzucali składania ofiar, lecz domagali się tego, aby były one „zewnętrznym wyrazem wewnętrznej uczciwości i prawości serca" (por. Am 5, 24; Iz 1, 15–19; Mal 1, 6. 14). W tym samym sensie należy również odczytać myśl Psalmisty, co potwierdza treść w. 21. Należy raczej przyjąć, że mamy tu nawiązanie do sytuacji Dawida, który nie mógł złożyć ofiar na zadośćuczynienie za zabójstwo Uriasza i jego żołnierzy, gdyż Prawo Mojżeszowe nie przewidywało ofiar przebłagalnych za zabójstwo, ponieważ przelanie krwi wymagało zadośćuczynienia przez przelanie krwi zabójcy (Wj 21, 12; Kpł 24, 17; Pwt 19, 12). Słusznie więc mówi Psalmista, że Bóg nie przyjąłby takiej ofiary, gdyby on chciał ją złożyć. Wie zaś o tym, że nie ma w jego państwie takiej władzy, która by jego, króla, mogła ukarać śmiercią, gdyż on sam jest najwyższym sędzią. Dlatego składa Bogu w ofierze: „pełne żalu serce skruszone (zob. w. 19), błagające o zmiłowanie"[92].

Zakończenie (w. 20–21).

20 Panie, okaż Syjonowi łaskę w Twej dobroci:
odbuduj mury Jeruzalem!
21 Wtedy będą Ci się podobać prawe ofiary, dary i całopalenia,
wtedy będą składać cielce na Twoim ołtarzu.

„W dobroci swojej okaż się łaskawym dla Syjonu, odbuduj mury Jeruzalem" (w. 20 BP). Zakończenie Ps 51 stanowi modlitwa o odbudowę Jerozolimy. Większość egzegetów uważa ją za późniejszy dodatek z czasów

[92] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 471.

niewoli babilońskiej, a nawet po powrocie z niewoli, kiedy królowie perscy Kserkses i Artakserkses nie pozwalali odbudować murów miasta (Ezd 4, 6–23).

Psalmista prosząc o Bożą interwencję składa obietnicę, że w odbudowanej Jerozolimie Izrael złoży Bogu „prawe ofiary i całopalenia", które będą podobać się Bogu (w. 21). Zawiera się w tym wielkie przywiązanie do kultu ofiarniczego, co odpowiada duchowi czasów odrodzenia religijnego po niewoli pod przewodnictwem Ezdrasza i Nehemiasza.

Idee teologiczne Psalmu 51.

Idee teologiczne Ps 51 dotyczą wzniosłej nauki o Bogu, stosunku Boga do grzesznego człowieka i głębokiej nauki o grzechu.

Bóg jest określany wyrazem *'elohim* (w. 3a. 12a. 16a. 19b) albo *'ădonaj* (w. 17a). Jego cechami są: łaskawość, miłosierdzie (w. 3), sprawiedliwość (w. 16, por. w. 6–8), świętość (w. 13; por. w. 6). Żąda On prawdy i świętości od ludzi (w. 8), nie zadawalając się samymi ofiarami (w. 18), ale powrotem grzeszników do Niego (w. 15; por. w. 13).

Człowiek jest tu przedstawiony jako skłonny do grzechu od swego urodzenia (w. 7). Popełnia on grzechy, ponieważ wie, co dobre, a jednak wybiera to, co złe. Brakuje mu stałości ducha (w. 12), toteż wciąż się lęka utraty Boga (w. 13).

Pomimo to jednak Ps 51 tchnie nadzieją w Bogu. Skłania go do tej nadziei łaskawość Boża, będąca źródłem przebaczenia, o które prosi Psalmista aż 11 razy. Sześć razy prosi on Boga o wewnętrzne odnowienie i uzdolnienie do życia czystego (w. 12–14). Warunkiem jednak przebaczenia i wewnętrznego odnowienia jest jego duch skruszony (w. 19)[93].

Ps 51 daje nam również pewien zarys nauki Starego Testamentu o grzechu, jego istocie i drodze uwolnienia się od niego:

a) grzech jest pewną realnością, która zanieczyszcza człowieka (w. 4 i 9);

b) grzech na pierwszym miejscu zawiera w sobie obrazę Boga (w. 6);

[93] Ks. St. Łach, *Ps 51. Prośba o przebaczenie grzechów, Biblia, Księga życia Ludu Bożego*, Lublin, KUL 1980, s. 272.

c) (tylko) Bóg może usunąć zupełnie grzech człowieka, który (jeżeli) zań żałuje i pokutuje (w. 3. 9. 11. 13);

d) człowiek posiada wrodzoną skłonność do zła (w w. 7 „jest zaznaczona prawda o grzechu pierworodnym": BP);

e) nie wystarcza sama materialna wartość ofiar składanych Bogu (w. 18n);

f) istnieje porządek moralny, którego Bóg jest stróżem (w. 6–8)[94].

Ps 104. Podziw dla świata i uwielbienie Jego Stwórcy

1 Błogosław, duszo moja, Pana!
O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki!
Odziany we wspaniałość i majestat,
2 światłem okryty jak płaszczem.
Rozpostarłeś niebo jak namiot,
3 wzniosłeś swe komnaty nad wodami.
Za rydwan masz obłoki,
przechadzasz się na skrzydłach wiatru.
4 Jako swych posłów używasz wichry,
jako sługi – ogień i płomienie.
5 Umocniłeś ziemię w jej podstawach:
na wieki wieków się nie zachwieje.
6 Jak szatą okryłeś ją Wielką Otchłanią,
stanęły wody ponad górami.
7 Musiały uciekać wobec Twej groźby,
na głos Twego grzmotu popadły w przerażenie.
8 Wzniosły się na góry, opadły na doliny,
na miejsce, któreś im naznaczył.
9 Zakreśliłeś granicę, której nie przekraczają,
nigdy nie wrócą, by zalać ziemię.
10 Ty zdroje kierujesz do strumieni,
co pośród gór się sączą:
11 poją one wszelkie zwierzęta polne,
[tam] dzikie osły gaszą swe pragnienie;
12 nad nimi mieszka ptactwo powietrzne,
spomiędzy gałęzi głos swój wydaje.
13 Z Twoich komnat nawadniasz góry,
aby owocem Twych dzieł nasycić ziemię.
14 Każesz rosnąć trawie dla bydła
i roślinom, by człowiekowi służyły,
aby z roli dobywał chleb

[94] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 462.

15 i wino, co rozwesela serca ludzkie,
by rozpogadzać twarze oliwą,
by serce ludzkie chleb krzepił.
16 Drzewa Pana mają wody do syta,
cedry Libanu, które zasadził.
17 Tam ptactwo zakłada gniazda,
na cyprysach są domy bocianów.
18 Wysokie góry dla kozic,
a skały są kryjówką dla borsuków.
19 Tyś stworzył księżyc, aby czas wskazywał;
słońce poznało swój zachód.
20 Mrok sprowadzasz i noc nastaje,
w niej krąży wszelki zwierz leśny.
21 Lwiątka ryczą za łupem,
domagają się żeru od Boga.
22 Gdy słońce wzejdzie, wracają
i kładą się w swych legowiskach.
23 Człowiek wychodzi do swojej pracy,
do trudu swojego aż do wieczora.
24 Jak liczne są dzieła Twoje, Panie!
Ty wszystko mądrze uczyniłeś:
ziemia jest pełna Twych stworzeń.
25 Oto morze wielkie, długie i szerokie,
a w nim jest bez liku żyjątek
i zwierząt wielkich i małych.
26 Tamtędy wędrują okręty,
i Lewiatan, którego stworzyłeś na to,
aby w nim igrał.
27 Wszystko to czeka na Ciebie,
byś dał im pokarm w swym czasie.
28 Gdy im udzielasz, zbierają;
gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami.
29 Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój;
gdy im oddech zabierasz, marnieją
i powracają do swojego prochu.
30 Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha
i odnawiasz oblicze ziemi.
31 Niech chwała Pana trwa na wieki:
niech Pan się raduje z dzieł swoich.
32 Na ziemię patrzy, a ona drży;
dotyka gór, a one dymią.
33 Póki mego życia, chcę śpiewać Panu
i grać mojemu Bogu, póki mi życia starczy.
34 Niech miła Mu będzie pieśń moja,
będę radował się w Panu.

35 Niech znikną z ziemi grzesznicy
i niech już nie będzie występnych!
Błogosław, duszo moja, Pana!
Alleluja.

Hymn wychwalający wspaniałość, mądrość i dobroć Boga poprzez rozważanie wspaniałości i piękna stworzonego przez Boga świata. Pewne analogie znajdujemy w Księdze Hioba (38, 1n), Przysłów (8, 1), a przede wszystkim analogie do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

W przedstawieniu dzieł stworzonych przez Boga Psalmista łączy głębię myśli religijnej z podziwem dla Stwórcy i życzliwym, radosnym nastawieniem do całej przyrody „Wszystko, co Psalmista widzi w przyrodzie, mówi mu o Bogu, jest dlań objawieniem wielkości i mądrości Stwórcy"[95].

Uczeni wskazują na pewne podobieństwa Ps 104 z odnalezionym w El Amarna Hymnem do słońca faraona Amenofisa IV (Echnatona) z około 1370 r. przed Chr. Istnieje jednak istotna różnica między obu utworami, gdyż w Ps 104 mamy wzniosły monoteizm, a w hymnie Echnatona jaskrawy politeizm; w Ps 104 słońce jest tworem Pana Boga, a w hymnie Echnatona słońce jest bogiem.

I. Jakżeś wielki Stwórco niebios... w. 1–4.
„Błogosław, duszo moja, Pana!
O Jahwe, Boże mój, jakżeś Ty wielki!
Przyodziany w chwałę i majestat" (w. 1, por. BP).

Psalmista zachęca na wstępie siebie do wysławiania wielkości Boga. Następnie przedstawia niebiosa jako Jego mieszkanie rozpostarte jakby wspaniały namiot królewski nad ziemią (w. 2; por. Iz 40, 22; Zach 12, 1). Światło, wymienione na pierwszym miejscu jak w Rdz 1, 3, okrywa jak płaszcz niewidzialnego Pana, a Jego rydwanem są obłoki przesuwające się po niebie, pędzone siłą wiatrów, które służą Mu za gońca (BT: „posłów" w. 4). W. 4a: *'oše mal 'akaw ruchot* Wulgata przetłumaczyła błędnie: *qui facis angelos tuos spiritus*, co w nowym tłumaczeniu zostało poprawione na: *nuntios tuos facis ventos* zgodnie z TH[96].

[95] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 440.
[96] „Jako swych posłów używasz wichry..." – BT.

II. Tyś stworzył ziemię i od wód oddzielił. (w. 5–9)

Zbudowałeś ziemię na jej podwalinach,
nie zachwieje się na wieki!
Tonią morską jakby szatą ją okryłeś,
nad górami wody się spiętrzyły, ale uciekły,
gdyś je zgromił... I granicę zakreśliłeś,
aby fale jej nie przekroczyły i nie zalały
ziemi po raz wtóry. (w. 5.6.7a. 9)[97]

Nawiązując do Rdz 1, 2 wielbi Psalmista cud Bożej mocy, że osadził ziemię nad przepaściami na niewidzialnych podwalinach (Hi 26, 7; 38, 6; Ps 93, 1; Ps 96, 10b), a bezmiar wód, które pokrywały całą ziemię, wciągnął w zamierzony porządek, wznosząc je ponad góry, aby stąd poprzez źródła i rzeki nawadniały ziemię. Natomiast „góry wzniosły się i opuściły doliny" (w. 8)[98], podlegając potężnym procesom górotwórczym, o których mówią nam dziś uczeni geologowie, a które Psalmista przypisuje bezpośrednio Bogu – Stwórcy wielbiąc Jego wszechmocną potęgę i niezmierną mądrość. Szczególnie zaś podkreśla on troskliwą Opatrzność Bożą, gdyż wyznaczyła chaotycznym wodom granice, których nie wolno im przekroczyć, zapewniając bezpieczny rozwój zwierzętom i człowiekowi (por. Rdz 9, 11; Hi 38, 8–11).

III. Uwielbienie Boga za życiodajną wodę (w. 10–18).

Ze źródeł wody w potoki sprowadzasz...
... i poją (one) wszelkie zwierzęta na polu... (w. 10a, 11a)
Rość każesz trawie dla bydła, a zbożu na ludzi użytek... (w. 14ab)[99].

W nadzwyczaj poglądowej formie wielbi psalmista Boga za życiodajną wodę. Skierowana przez Stwórcę do strumieni jest ona bezcennym napojem dla zwierząt i ludzi oraz pozwala rozwijać się różnorodnym roślinom na pokarm dla ludzi i zwierząt. Przykładowo wylicza tu „trawę dla bydła", „zboże na chleb dla ludzi oraz wino i oliwę", będące symbolem pomyślności i radości (w. 14. 15; por. Syr 31, 27. 28). W ten poglądowy sposób przedstawia dobroć i troskliwą Opatrzność Potężnego Boga Stwórcy świata dla człowieka i całego stworzenia. Bóg sam bowiem utrzymuje przy życiu

[97] Ks. A Klawek, RBL2, 1949, s. 149.
[98] Ks. Klawek.
[99] Ks. A. Klawek, dz. cyt.

i zapewnia pomyślne warunki rozwoju ludziom, zwierzętom i roślinom. W szczególny sposób podkreśla psalmista niezrównaną i przedziwną troskliwość Bożą mówiąc o wodzie (deszczu), którą Pan Bóg zsyła „z pałaców swoich" a „dzięki tym darom nasyca się ziemia" (w. 13)[100].

Z wielką wprost radością wspomina także różne istoty żywe: „ptactwo niebieskie, bociany, zwierzęta na polu, osły leśne, kozice, świstaki"[101]. Znajdują one odpowiednie dla siebie schronienie i właściwe im pożywienie. Pocięta strumieniami i zraszana deszczem ziemia dostarcza żywności i ludziom, i zwierzętom. Człowiek na tej ziemi ma szczególne miejsce, gdyż powołany jest do jej uprawiania (w. 14n).

IV. Księżyc i słońce miarą czasu. (w. 19–23).

„Tyś księżyc uczynił, by czas wskazywał,
słońce zna dobrze swego zachodu godzinę.
Rozścielasz ciemności i noc nastaje,
i ruszają się wszystkie w lesie zwierzęta..." (w. 19. 20)[102].

Składając uwielbienie Bogu jako Władcy dnia i nocy Psalmista przedstawia najpierw księżyc i słońce, jako ciała niebieskie stworzone przez Boga. Podobnie jak Rdz 1, 16 (por. Syr 43, 2–8) zaznacza, że Pan Bóg stworzył te dwa ciała niebieskie i przydzielił im funkcję służebną wobec człowieka, aby były miarą czasu. Nie są one zatem istotami boskimi, za jakie uchodziły wśród sąsiadujących z Izraelem narodów pogańskich; także w egipskim Hymnie do słońca Amenofisa IV (Echnatona).

Wyrażenie: „słońce zna swój zachód" (Hbr) należy rozumieć, że ono zawsze wschodzi i zachodzi na swoim stałym miejscu i z największą dokładnością powtarza się to co roku. W tej regularności ciał niebieskich podziwiano zawsze przejaw mądrości Boga Stwórcy (por. Ps 19, 6–7).

„Ciemności... noc..." są symbolem zła, niebezpieczeństwa. Psalmista przedstawia tu „ciemności" jakby samodzielną potęgę, ale podległą również Jahwe. Jahwe ją sprowadza i nastaje noc. Lecz wśród „ciemności" i nocy wszystko również podlega Bogu. Są one porą działania dzikich zwierząt, których ryk jest dla Psalmisty prośbą do Boga o swój pokarm (w. 21,

[100] Ks. A. Klawek; o deszczu zob. Ps 135, 7; „zbiorniki niebieskie", por. Rdz 7, 11; 8, 2; Syr 43, 14–15; Hi 38, 22. 28.
[101] Ks. St. Łach: „borsuki".
[102] Ks. A. Klawek.

por. Hi 38, 39–40). A Pan Bóg czuwa i troszczy się o potrzeby wszystkich swoich stworzeń. „Psalmista tak jest przy tym rozkochany w przyrodzie, że nawet przerażający nocny ryk lwa pojmuje jako skromną modlitwę o pokarm. Czy może być coś bardziej ujmującego?"[103]

Kiedy wzejdzie słońce, dzikie zwierzęta ukrywają się w swoich norach. Ustępują miejsca człowiekowi, który z nastaniem dnia „wychodzi do swojej pracy... aż do wieczora" (w. 22.23). Gdyby się nie ukrywały człowiek lękałby się wyjść. Podkreślona tu przez Psalmistę harmonia istniejąca między dzikimi zwierzętami a człowiekiem, która daje człowiekowi dzień do pracy, a dzikim zwierzętom przeznacza noc głosi także pochwałę Boga – Stwórcy[104].

V. Sławią Cię, Panie, lądy i morza zwierząt pełne (w. 24–26).

Jak liczne są twoje dzieła, Jahwe,
Tyś wszystko tak mądrze urządził!
toż ziemia pełna jest stworzeń Twoich!
Tam morze wielkie, o brzegach szerokich,
w nim istot mnóstwo niezliczone... (w. 24. 25)[105]

W w. 24 Psalmista wysławia Boga, że „wszystko tak mądrze urządził", jako wniosek z dotychczasowego rozważania „licznych Jego dzieł" oraz wstęp do dalszej ich kontemplacji. Jest to tym bardziej fascynujące, że przenikanie głębin morskich jest dla człowieka bardzo utrudnione. Morze to również żywioł bardzo niebezpieczny i groźny dla człowieka. Ale i tu rozciąga się panowanie Boga – Stwórcy, Który wszystko stworzył i utrzymuje. W strasznym i niebezpiecznym żywiole morza potrafi Psalmista dostrzec „niezliczone mnóstwo istot żyjących małych i wielkich" (w. 25). Mitologiczny groźny „lewiatan" (Hi 40, 25; Ps 74, 14; Iz 27, 1) przedstawiony został tu jako niegroźne zwierzę , które Pan Bóg stworzył, aby „się nim zabawiał" (w. 26)[106]. Człowiek może poruszać się po bezmiarach mórz na swoich okrętach (w. 26) odnosząc z tego ogromne korzyści. Już w odległej starożytności człowiek przedsiębrał dalekie podróże morskie. Morze ułatwiło mu poznanie świata i rozwój gospodarki i kultury. Tak więc

[103] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 443.
[104] Por. Ks. M. Peter.
[105] Ks. A. Klawek.
[106] Ks. St. Łach, s. 442 i 444; por. H. J. Kraus, *Psalmen*, 1966, s. 707.

groźny i niebezpieczny żywioł mórz okazuje się dobroczynnym dziełem mądrości Boga – Stwórcy.

VI. Życie wszystkich w Twoim ręku (w. 27–30).

Wszystko to czeka na Ciebie,
byś pokarm im dawał w czasie swoim.
Gdy dajesz, zbierają,
gdy dłoń otwierasz, nasycają się rozkoszą.
Zakryj swą twarz, a struchleją, („zmarnieją")[107]
odbierz im oddech, a zginą
i w proch powrócą.
Ześlij swe tchnienie, a życie się zrodzi
i odnowisz ziemi oblicze (w. 27–30)[108].

W powyższym fragmencie psalmista w modlitewnej refleksji wysławia niezmierzoną w jej zasięgu dobroć Boga ogarniającą Wszechmocą Swej Opatrzności wszystkie stworzenia zawierzające Mu z wielką ufnością swoje potrzeby (w. 27. 28). O ile w poprzednich obrazach bardziej jawiła się królewska władza i wszechmocna potęga Boga – Stwórcy, to obecnie na pierwszym planie Bóg ukazuje się jako troskliwy Ojciec zaradzający różnorakim problemom Swego stworzenia: od „pokarmu" podtrzymującego życie (w. 27–28) aż po „tchnienie", będące źródłem życia (w. 29–30).

„Wszystko" żyje dzięki dobroci i troskliwości Boga. „Stwórcza i królewska potęga Boga przejawia się w tym, że żywiąc swoje stworzenia – wiąże je ze sobą"[109]. Kiedy Bóg „zakrywa Swą twarz" i odwraca się od Swego stworzenia (= odmawia mu pomocy), to niknie jego życie i „powraca do prochu" (w. 29; por. Rdz 3, 19; Ps 146, 4; Koh 12, 7; Hi 10, 9; 12, 10; 34, 14n). Kiedy natomiast Bóg „ześle swoje tchnienie"[110], wówczas „zostają stworzone" (w TH: *jibbare'un* – por. *bar'a* w Rdz 1, 1). Z kontekstu wnioskujemy, że Psalmista nie mówi tu o „stwarzaniu" w przeszłości (Rdz 1, 1n), lecz o stwórczym działaniu Boga, podtrzymującym życie w stworzonym przez Boga świecie (por. Hi 33, 4)[111].

---

[107] O. W. Borowski, s. 337.
[108] Ks. A. Klawek.
[109] O. W. Borowski, s. 338.
[110] BT: „swego Ducha".
[111] Por. Ks. St. Łach, s. 445.

VII. Chwała i radość Bogu po wszystkie wieki (w. 31–35).

Niech chwała Jahwe trwa na wieki:
niech Jahwe się raduje z dzieł swoich. (w. 31 BT).

Świat stworzony, wielkie „zewnętrzne" dzieło Boże, głosi chwałę Stwórcy.

W zakończeniu Ps 104 psalmista wyraża życzenie, aby „chwała Boża" trwała wiecznie. Kiedy Bóg ukończył świat, patrząc na swoje dzieło „widział, że wszystko, co uczynił było bardzo dobre" (Rdz 1, 31). Według słów Jana Pawła II „Bóg, Który stwarzając widzi, że to, co stwarza jest dobre, jest źródłem radości wszystkich stworzeń"[112]. Podobne nastawienie możemy dostrzec u Autora Psalmu 104, w którego treści główny akcent spoczywa na podkreśleniu radości Boga ze Swoich stworzeń i radości człowieka religijnego rozważającego wspaniałość i piękno świata stworzonego przez Boga. Ta radość człowieka, jaką wyraża autor Ps 104 jest więc udziałem w odwiecznej radości Boga oraz rezultatem udziału w Jego życiu. Podstawą tego jest posłuszeństwo Bogu i świadome oddawanie Bogu należnej czci w odróżnieniu od nieświadomego posłuchu stworzeń nierozumnych. Dlatego radosny charakter Ps 104 (zob. w. 33. 34) przyćmiewają grzesznicy, którzy świadomie nie oddają czci Bogu i nie chcą okazywać Mu posłuszeństwa. Psalmista zatem, kończąc swój utwór, prosi: „niech znikną z ziemi grzesznicy i niech już nie będzie bezbożnych" (w. 35)[113]. Końcowe „błogosław duszo moja, Jahwe" z uroczystym „Alleluja" łączy zakończenie Psalmu z jego początkiem.

Teologia Psalmu 104.

Ps 104 jest nauką o wszechświecie pojmowanym dynamicznie jako wynik działania Bożego, a nie statycznie jako przedmiot poznania człowieka. Nie ma w nim spoczynku, ale jest ciągły ruch obejmujący cały świat kierowany przez Boga ponadziemskiego, a jednak bliskiego. Jahwe w niebie ma swoją stolicę, ale jak Ojciec rodziny rozpina namiot nad ziemią, a jak Gospodarz użyźnia wodą swe pola i jak mądry zarządca rozdziela wszystkiemu stworzeniu potrzebne im dobra a jako wszechmocny Pan życia

[112] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 36.
[113] Por. o. W. Borowski, s. 338–339

odbiera dech i stworzenie wraca do prochu. Jest władcą świata i stróżem ustanowionego przez Siebie porządku i ładu moralnego, do Którego zwraca się psalmista o usunięcie z ziemi grzeszników[114].

Psalm 109. O pomoc przed wrogami.

1 Kierownikowi chóru. Dawidowy Psalm.
Nie milcz, o Boże, którego wychwalam,
2 bo rozwarli na mnie usta niecne i podstępne.
Mówili ze mną językiem kłamliwym,
3 osaczyli mnie nienawistnymi słowami
i bez przyczyny mnie napastowali.
4 Oskarżali mnie w zamian za miłość moją;
a ja się modliłem.
5 Odpłacili mi złem za dobre
i nienawiścią za moją miłość.
6 Pobudź przeciwko niemu grzesznika,
niech stanie po prawicy jego oskarżyciel!
7 Gdy go sądzić będą, niech wyjdzie jako przestępca,
niech prośba jego stanie się winą.
8 Niech dni jego będą nieliczne,
a urząd jego niech przejmie kto inny!
9 Niechaj jego synowie będą sierotami,
a jego żona niech zostanie wdową!
10 Niech jego dzieci wciąż się tułają i żebrzą,
i niech zostaną wygnane z rumowisk!
11 Niechaj lichwiarz czyha na całą jego posiadłość,
a obcy niech rozdrapią owoc jego pracy!
12 Niech nikt nie okaże mu życzliwości,
niechaj nikt się nie zlituje nad jego dziećmi!
13 Niech jego potomstwo ulegnie zatracie:
niech w drugim pokoleniu zaginie jego imię!
14 Niech Pan zapamięta winę jego ojców,
niech grzech jego matki nie będzie zgładzony!
15 Niech zawsze stoją przed Panem
i niech On wykorzeni z ziemi pamięć o nim,
16 za to, że nie pomyślał, by okazać życzliwość,
lecz prześladował biedaka i nieszczęśliwego,
i w sercu strapionego śmiertelnie.

[114] Por. Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 445.

17 Miłował złorzeczenie: niech się nań obróci;
w błogosławieństwie nie miał upodobania:
niech od niego odstąpi!
18 Niech się odzieje przekleństwem jak szatą;
niech ono przeniknie jak woda do jego wnętrzności
i jak oliwa [wejdzie] w jego kości!
19 Niech mu będzie jak odzienie, które go okrywa,
i pas, którym stale się opina.
20 Taką niech mają zapłatę od Pana moi oskarżyciele,
którzy przeciw mnie mówią złe rzeczy.
21 Lecz Ty, Jahwe, mój Panie,
ujmij się za mną przez wzgląd na Twoje imię;
wybaw mnie, bo łaskawa jest Twoja dobroć.
22 Bo jestem nędzny i nieszczęśliwy,
a serce jest we mnie zranione.
23 Niknę jak cień, co się nachyla,
strząsają mnie jak szarańczę.
24 Kolana mi się chwieją od postu
i ciało moje schnie bez tłuszczu.
25 Dla tamtych stałem się urągowiskiem;
widząc mnie potrząsają głowami.
26 Dopomóż mi, Panie, mój Boże;
ocal mnie w swej łaskawości.
27 aby poznali, że to Twoja ręka,
żeś Tyś, o Panie, tego dokonał.
28 Niech oni złorzeczą, ale Ty błogosław!
Niech się zawstydzą powstający na mnie,
Twój sługa zaś niechaj się cieszy!
29 Niech moi oskarżyciele odzieją się hańbą,
niech się wstydem okryją jak płaszczem!
30 Chcę wielce dziękować Panu swoimi ustami
i chwalić Go w pośrodku tłumów:
31 bo stanął po prawicy biednego,
aby go wybawić od sądzących jego życie.

Psalm 109 jest lamentacją człowieka prześladowanego przez wrogów, którzy obrzucają go przekleństwami i prześladują za dobro im wyświadczone (w. 5).

Wprowadzenie: „Nie milcz, o Boże" (w. 2) – woła do Boga, przedstawiając swoje ciężkie położenie: „bo rozwarły się na mnie usta oszczercze... podstępne"[115], „osaczyli... nienawidzącymi słowami... bez

[115] O. W. Borowski, s. 354.

przyczyny... odpłacili złem za dobro... nienawiścią za miłość" (BT). Jest on więc pozwany do sądu na skutek fałszywego oskarżenia przez ludzi, którzy w ten sposób odpłacają złem za wyświadczone im dobro.

Nienawistne żądania wrogów.

W. 6 „Pobudź przeciwko niemu grzesznika" (człowieka złego BT), „niech po jego p r a w i c y stanie: oskarżyciel (*śatan* BP)". „Oskarżyciel" (*śatan*) jest tu słowem kluczowym psalmu (występuje aż 4 razy: w w. 4. 6. 20 i 29). Stanąć ma po jego „prawicy" jako rzekomy obrońca[116], a okazuje się jego „oskarżycielem", wygłaszającym przeciwko niemu pełne nienawiści słowa jego wrogów (w. 7–16) i napastliwą mowę prokuratorską (w. 16–19).

Przeciwnicy nie oskarżają Psalmisty, lecz wypowiadają szereg żądań pod adresem oskarżonego. Rozpoczyna je żądanie, by proces zlecono nieprawemu sędziemu (w. 6a) i aby po prawicy oskarżonego, tj. w miejscu przeznaczonym dla obrońcy stanął *śatan*, oskarżyciel (w. 6b). Następnie, aby uznano jego winę, a nawet by obrona jego została potraktowana jako okoliczność obciążająca (w. 7). Dalej znajdują się żądania wyroku śmierci, konfiskaty mienia, wyłączenia rodziny ze wspólnoty wierzących, przekleństwo na cały ród oskarżonego, a nawet by spadło nań przekleństwo Boże.

Oskarżyciel, który zajął miejsce obrońcy (w. 6b), powtarza żądania wrogów (w. 16–20), a jako uzasadnienie tych żądań zarzuca, że był nielitościwy dla biedaków i nieszczęśliwych, „miłował złorzeczenie" i żąda również, aby spadło nań Boże przekleństwo (w. 16–20)[117].

Modlitwa błagalna Psalmisty.

„Takie jest działanie moich oskarżycieli u Jahwe, którzy złe rzeczy mówią przeciw duszy mojej" (w. 20)[118]. I dalej prosi: „lecz Ty, Jahwe, mój Panie, ujmij się za mną przez wzgląd na twoje imię..." (w. 21 BT).

Przeciw złorzeczeniom wrogów Psalmista błaga Boga o pomoc, powołując się na moc Jego Imienia i na Jego łaskawość. Wyznaje, że ma

[116] Ks. A. Strus, *Pieśni Izraela*, s. 48.
[117] Por. Ks. A. Strus, s. 48.
[118] Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 465.

serce zranione i jest bliski śmierci (w. 23) i prosi, by ujawniona została jego niewinność (w. 26–27), a wrogowie ponieśli stosowną karę (w. 28–29).

Hymn dziękczynny ku czci Jahwe.

W dowód wdzięczności Psalmista obiecuje „dziękować Jahwe swoimi ustami i chwalić Go, bo stanął po prawicy biednego, aby go wybawić" (w. 30–31); BT; por. Rz 8, 33–34: „Któż może wystąpić z oskarżeniem przeciw tym, których Bóg wybrał? Czyż Bóg, Który usprawiedliwia? Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, Który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami?".

„Psalm 109 z racji jego części środkowej (w. 6–20) uważano za psalm złorzeczący i głównie zajmowano się próbą pogodzenia złorzeczeń z miłością bliźniego. Wielu uważało je za nie dające się pogodzić z etyką chrześcijańską i dlatego domagano się usunięcia ich z Psałterza. Obecnie złorzeczenia w Ps 109 uważa się za wypowiedzi nieprzyjaciół psalmisty, wobec tego problem złorzeczeń przestał być aktualny. Wiersze zaś 6–20, które dotąd uważano za najstraszniejsze ze wszystkich złorzeczeń biblijnych są tylko wyrazem szatańskiej nienawiści bezbożników przeciw słudze Bożemu, któremu jednak nie zdołają zaszkodzić, gdyż położył on całą ufność w Bogu (w. 1. 30n). Tak zrozumiany Ps 109 zawiera te samą naukę, którą św. Paweł wyraził w Rz 8, 33"[119].

Psalm 110. Mesjasz królem i kapłanem.

1 *Dawidowy Psalm.*
Wyrocznia Boga dla Pana mego:
»Siądź po mojej prawicy,
aż Twych wrogów położę
jako podnóżek pod Twoje stopy«
2 Twoje potężne berło
niech Pan rozciągnie z Syjonu:
»Panuj wśród swych nieprzyjaciół!

[119] Ks. St. Łach, *Księga Psalmów*, s. 467.

3 Przy Tobie panowanie
w dniu Twej potęgi,
w świętych szatach [będziesz].
Z łona jutrzenki
jak rosę Cię zrodziłem«.
4 Pan przysiągł
i żal Mu nie będzie:
»Tyś Kapłanem na wieki
na wzór Melchizedeka«.
5 Pan po Twojej prawicy
zetrze królów w dniu swego gniewu.
6 Będzie sądził narody,
wzniesie stopy trupów.
Zetrze głowy
jak ziemia szeroka.
7 Po drodze będzie pił ze strumienia,
dlatego głowę podniesie.

Tytuł Psalmu przypisuje autorstwo Dawidowi. Pochodzenie od Dawida potwierdzają również argumenty wewnętrzne, jak archaiczne słownictwo (w 71% ugaryckie) i zewnętrzne, a mianowicie świadectwa tradycji biblijnej i pozabiblijnej. Znamienna jest tu wypowiedź Pana Jezusa w Mt 22, 43n (por. Mk 12, 35; Łk 20, 42), a także św. Piotra (Dz 2, 34).

Pod względem treści i układu Ps 110 jest podobny do Ps 2 i również ma charakter wyraźnie mesjański. Jego piękno literackie podnosi forma dialogu, zwięzłość słowa, trafne porównania (w. 3 „jak rosę") oraz metaforyczne obrazy (w. 1. 2. 5. 6. 7). Jest to więc hymn udramatyzowany[120], w którym możemy wyróżnić kilka strof.

I. Królewska godność Mesjasza.

„Wyrocznia Jahwe dla Pana mego:
»Siądź po mojej prawicy,
aż Twych wrogów położę
jako podnóżek pod Twoje stopy«" (w. 1 BT).

„Wyrocznia" – hebr. *ne'um* określa prorocki i mesjański charakter wypowiedzi Jahwe (por. Iz 56, 8; Za 12, 1. 2), którą według słów Psalmisty – Dawida (zob. tytuł psalmu) przekazuje jego Panu – *l'adoni*. „Wyrocznia" Jahwe powtórzona tu przez Dawida, jest bowiem skierowana do postaci tak niezwykłej, że Dawid nazywa ją swoim Panem. Kiedy Chrystus Pan

[120] Ks. A. Strus, *Pieśni Izraela*, Warszawa 1988, s. 82.

zwrócił na to uwagę swoim przeciwnikom „żaden z nich nie mógł mu odpowiedzieć. Nikt też od owego dnia nie odważył się więcej Go pytać" (Mt 22, 42–46). Natomiast żydowscy uczeni, tłumacze Septuaginty przetłumaczyli powyższy tekst słowami: Ειπεν ο Κυριος τω Κυριω μου (*Ejpen ho Kyrios to Kyrio mu*), a jest w tym to znamienne, że przez słowo *Kyrios* LXX tłumaczy zawsze imię Jahwe, podczas gdy do bóstw pogańskich odnosi wyraz Θεος (*Theos*). Wersja więc Septuaginty zawiera dowód na bóstwo Mesjasza, jednak jest to dowód historyczny, nie zaś dowód biblijny[121].

Na niezwykłość osoby, której dotyczy „wypowiedź" Jahwe wskazują dalsze słowa: „Siądź po mojej prawicy". Siedzenie bowiem po prawicy Jahwe oznacza, że „*'adoni*" jest pierwszą osobą po Jahwe. – Po prawicy króla siedział wicekról. A Chrystus Pan użyje tych słów wyznając swą Boską godność przed sądem Kajfasza: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i przychodzącego na obłokach niebieskich" (Mt 26, 64).

Jego niezwykłą godność podkreśla także wzmianka o poddaniu przez Jahwe Jego wrogów „jako podnóżek pod Jego stopy". Jest to typowo wschodni obraz przedstawiający skuteczne i całkowite poskromienie wrogów.

II. Niezwykła władza i pochodzenie Mesjasza.

Berło Twej mocy rozciągnie Pan ze Syjonu:
„Panuj w pośrodku Twoich nieprzyjaciół" (w. 2)[122].

Król mesjański jest tu przedstawiony jako potężny władca, który tę władzę („berło mocy") otrzymał od Jahwe. Będzie to władza tak potężna, że będzie On mógł sprawować rządy nawet „w pośrodku" (hebr. *be qereb*) swych wrogów.

Niezwykłe pochodzenie Mesjasza przedstawia Psalmista w wierszu trzecim, jednak wiersz ten w tekście hebrajskim (masoreckim) został przekazany w formie skażonej: „Twój naród jest ochoczy (?) w dniu Twej potęgi w świętej ozdobie, z łona brzasku (jutrzenki) już rosa Twego dziecięctwa jest Twoja" (BT). Ks. A. Strus: „Twój lud w gotowości w dniu twej potę-

[121] Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 544.
[122] O. St. Wójcik.

twej potęgi, w świętych szatach z łona jutrzenki przy tobie rosa twej młodzieży (Kwiat twej młodzieży?)".

Podobne trudności przedstawia również tłumaczenie Septuaginty: „Przy Tobie panowanie w dniu Twego zrodzenia – obleczony w majestat świętości z łona jutrzenki... Ja Cię dziś zrodziłem"[123]. Podobnie podaje Wulgata: „Z Tobą początek, w dniu Twojej mocy, w szatach świętych z łona przed jutrzenką... Ciebie zrodziłem".

Biblia Tysiąclecia proponuje przekład najbardziej prawdopodobny, odtworzony na podstawie starożytnych przekładów i tradycji rękopisów: „Przy Tobie panowanie w dniu Twej potęgi na świętych górach z łona jutrzenki j a k r o s ę Cię zrodziłem (w. 3 BT).

Wulgata i Septuaginta opuściły tu słowa z TM: *leka tal* = tobie rosa; Psalterium Pianum natomiast przekształciło je w: „j a k o rosa" (hebr. *ke tal*).

Obrazowe sformułowania Psalmisty wyrażają zapewne tę myśl, że Mesjasz uczestniczy w świętości i chwale Boga, jest Jego wybrańcem sprzed wieków („z łona jutrzenki") i jest Synem zrodzonym przez Jahwe[124]. Przez porównanie do rosy powstającej w tajemniczy sposób z „łona jutrzenki" Psalmista chciał zapewne podkreślić Jego tajemnicze pochodzenie od Jahwe, a także przedstawić Go jako Króla – dobroczyńcę, mającego być zbawczą rosą dla ludu (por. Ps 72, 3. 6). Tę zbawczą moc posiada On, gdyż jest Synem Jahwe, jak wynika to ze słów, które Jahwe skierował do Niego: „z łona jutrzenki jak rosę Cię zrodziłem".

Zastanawia tu jednak, że Autor Listu do Hebrajczyków, chcąc podkreślić Bóstwo Chrystusa – Mesjasza, nie przytoczył trzeciego wiersza z Ps 110, lecz Ps 2, 6 chociaż w tym samym rozdziale cytuje następny (czwarty) wiersz z Ps 110 o kapłaństwie Chrystusa (por. Hbr 5, 5. 6). Zapewne więc Wulgata i Septuaginta mówiąc w Ps 110, 3 o Bóstwie Mesjasza (zrodzenie przez Jahwe) przynoszą nam jakąś tradycję biblijną, lecz nie autentyczny sens biblijny[125].

[123] Tł. A. Strus, *Pieśni Izraela*, s. 82.
[124] Por. *Pieśni Izraela*, s. 83.
[125] Por. Ks. M. Peter, *Wykład*, s. 545.

III. Mesjasz wiecznym kapłanem.

Jahwe przysiągł i żal Mu nie będzie:

„Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka" (w. 4 BT).

Mamy tu wypowiedź Jahwe wypowiedzianą pod przysięgą. Na mocy tej przysięgi Mesjasz – Król będzie także z woli Jahwe kapłanem, jako jedyny z królów narodu wybranego. Jest to więc rzecz niezwykła w Izraelu. Podkreśla to wyjątkowość tego władcy, jako pośrednika między Bogiem a ludem. A będzie to godność na stałe przynależna do godności Mesjasza, jak podkreśla to słowo „na wieki" – hebr. *'ôlām*, wyrażające trwałość i niezmienność. Określenie zaś „na wzór Melchizedeka" wskazuje, że nie będzie to kapłaństwo z urodzenia, czyli z racji pochodzenia z rodu Lewiego (por. Rdz 14, 18), lecz z woli Jahwe.

Przepowiednię z Ps 110 o kapłańskiej i królewskiej godności w całej pełni zrealizował Chrystus Pan, jak to wymownie przedstawił Autor Listu do Hebrajczyków w rozdziale siódmym (zob. też Hbr 7, 17).

IV. Mesjasz zwycięzcą nad wrogami.

„Jahwe po Twej prawicy" (w. 5 BT).

Jahwe będzie „po prawicy" Mesjasza, a więc odmiennie niż w w. 1, gdzie wyrażenie „po prawicy" podkreślało godność Mesjasza, który siedzi po prawicy Boga. Tu zaś oznacza, że Jahwe będzie po Jego prawicy, jako wspomożyciel i obrońca w walce. Będzie On zatem mocny i niezwyciężony, dlatego „zetrze królów" i „będzie sądził narody" (BT w. 6). Ostatnia strofa zawiera więc obraz zwycięstwa Mesjasza nad wrogami. Przedstawiony tu „sąd eschatologiczny" nad światem nawiązuje do przepowiedni Proroków o „dniu Jahwe" (Iz 13, 9n Jl 1, 15; Mi 5, 9n; So 1, 14n). Drastyczny natomiast obraz o „stosach trupów" wyraża myśl, że walki ludów z Mesjaszem będą długie i dramatyczne, i pełne ofiar. Mesjasz zaś dokona sądu nad narodami, a sąd ten będzie bardzo surowy. Widownią Jego zwycięstwa nie będzie jedno jakieś miejsce na ziemi, ale „ziemia szeroka" – *'eres rabbāh*. Odpowiada to wypowiedzi z Ps 2, 8 gdzie zostało powiedziane, że Mesjasz otrzymał władzę nad narodami aż po „krańce ziemi".

O bardzo uciążliwej walce mówi też w ostatnim wierszu zwrot: „po drodze będzie pił ze strumienia", nawiązujący zapewne do sędziego Gedeona i jego 300 wybranych wojowników, którzy spiesznie gasili pragnienie, by nie tracić czasu potrzebnego do walki (Sdz 7, 4–6. 22–24). I właśnie

ci wojownicy odnieśli wspaniałe zwycięstwo. Podobnie też trud i poświęcenie Mesjasza będą wynagrodzone i On również „głowę podniesie", czyli pokona swych wrogów „bo będzie pił ze strumienia". Jest to obraz szczególnie odpowiadający warunkom Ziemi Świętej, gdzie woda jest bardzo cenna dla podtrzymania sił do życia i pracy. Woda jest tu też stosownym obrazem dla wyrażenia myśli, że źródłem mocy Mesjasza będzie czerpanie ze zdroju łask Bożych. „Odnosząc zaś tekst do Chrystusa, można wyjaśnić to w ten sposób, że Chrystus w czasie Męki pił ze strumienia cierpień, by tryumfalnie podnieść głowę zmartwychwstając z grobu" (por. BP).

Psalm 139. Podziw nad wszechobecnością i wszechwiedzą Boga

W formie modlitwy Psalmista rozwija w Psalmie 139 poetycką medytację o przedziwnych przymiotach Boga: o Jego nieskończonej wiedzy i wszystko ogarniającej obecności. Psalm urzeka pięknem formy i głębią myśli (BP). Słusznie więc zaliczany jest do hymnów.

I. Uwielbienie Wszechwiedzącej Opatrzności.

1 Kierownikowi chóru. Dawidowy Psalm.
Panie, przenikasz i znasz mnie,
2 Ty wiesz, kiedy siadam i wstaję.
Z daleka przenikasz moje zamysły,
3 widzisz moje działanie i mój spoczynek
i wszystkie moje drogi są Ci znane.
4 Choć jeszcze nie ma słowa na języku:
Ty, Panie, już znasz je w całości.
5 Ty ogarniasz mnie zewsząd
i kładziesz na mnie swą rękę.
6 Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza,
zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć.

„Panie, Ty mnie przenikasz i znasz do głębi,
znasz mnie, gdy siedzę i gdy powstaję" (w. 1b i 2a)[126].

Pełen podziwu Psalmista opiewa najpierw przedziwną wiedzę Boga. Konkretne wyrażenia: „siedzę, powstaję" (w. 2), „chodzę, spoczywam" (w. 3), „obejmujesz mnie z przodu i z tyłu" (w. 5) obejmują w przenośnym

[126] O. St. Wójcik.

znaczeniu wszystkie przejawy życia człowieka, które ogarnia Bóg Swoją troskliwą wszechwiedzą. Wszechwiedza Boża obejmuje całą istotę i postępowanie człowieka, a nawet to, co ma dopiero nastąpić, jak wyraża Psalmista w w. 4: „jeszcze nie ma słowa na mym języku, (a) Ty, Panie, już znasz je w całości" (BT) oraz w w. 2b: „Z daleka przenikasz moje zamysły" (BT). Pan Bóg przewiduje więc wolne działanie człowieka i to nie tylko jakoś ogólnie lecz w „całości" (hebr. *kullāh*), czyli w pełni i dokładnie, a więc każde pojedyncze słowo i najskrytsze plany. Położenie zaś przez Boga „ręki" (w. 5b) na Psalmistę oznacza gest wzięcia w szczególną opiekę i obronę: Pan Bóg jest tak bliski swego wiernego sługi, że w każdej chwili i sytuacji gotów jest pomagać i bronić go, gdyż „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17, 28).

Uświadomienie sobie tej prawdy wprawia człowieka w zdumienie, jako coś niepojętego jak wyraża to Psalmista w w. 6: „zbyt dziwna... Twa wiedza, zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć".

II. Wszechobecność Boga.

7 Gdzież się oddalę przed Twoim duchem?
Gdzie ucieknę od Twego oblicza?
8 Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś;
jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę.
9 Gdybym przybrał skrzydła jutrzenki,
zamieszkał na krańcu morza:
10 tam również Twa ręka będzie mnie wiodła
i podtrzyma mię Twoja prawica
11 Jeśli powiem: »Niech mię przynajmniej ciemności okryją,
i noc mnie otoczy jak światło«:
12 sama ciemność nie będzie ciemna dla Ciebie,
a noc jak dzień zajaśnieje:
»mrok jest dla Ciebie jak światło«.

Pan Bóg jest wszędzie obecny.

„Gdzie się oddalę przed Twoim duchem?
Gdzie ucieknę od Twego oblicza?" (w. 7; BT).

Teoretyczne pytanie: „gdzie?" otrzymuje w obrazowym przedstawieniu wszelkich możliwości jedyną możliwą odpowiedź: nigdzie!... Nigdzie nie zdoła człowiek ujść ani uciec przed Bożym „duchem i obliczem", gdyż wszędzie „jest" On obecny i wszędzie działa Jego „prawica" i nie

zakryje przed Nim „noc" ani „ciemności", gdyż „nawet ciemności nie będą dla Ciebie mroczne, a noc jak dzień jaśnieć będzie"[127].

W szeregu obrazów przedstawia hipotetyczne miejsca ucieczki przed Bożym duchem i obliczem: „przestworza niebieskie", „Szeol", oznaczają kierunek w górę i w dół, „skrzydła jutrzenki" i „krańce morza" (dla Izraelity jest to Morze Śródziemne) określają wschód i zachód; a więc cały wszechświat nie daje możliwości ukrycia się przed Bożą obecnością.

III. Cudowne uformowanie człowieka.

13 Ty bowiem utworzyłeś moje nerki,
Ty utkałeś mnie w łonie mej matki.
14 Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie,
godne podziwu są Twoje dzieła.
I dobrze znasz moją duszę,
15 nie tajna Ci moja istota,
kiedy w ukryciu powstawałem,
utkany w głębi ziemi.
16 Oczy Twoje widziały me czyny
i wszystkie są spisane w Twej księdze:
dni określone zostały,
chociaż żaden z nich [jeszcze] nie nastał.
17 Jak nieocenione są dla mnie myśli Twe, Boże,
jak jest ogromna ich ilość!
18 Gdybym je przeliczył, więcej ich niż piasku;
gdybym doszedł do końca, jeszcze jestem z Tobą.

„Tyś bowiem ukształtował nerki moje,
utkałeś mnie w łonie mej matki" (w. 13; BP).

Wiersz trzynasty łączy się z treścią w. 12 poprzez wzmiankę o ciemnościach, które przenika spojrzenie Boże: Bóg widzi również wnętrze człowieka niedostępne dla oczu ludzkich. Wymienia tu „nerki", jako ukryty, a niezmiernie ważny organ ciała ludzkiego, nieraz utożsamiane z sercem (por. Hi 6, 13; 19, 27). Wyznając, że Pan Bóg utworzył jego nerki pragnie więc podkreślić, iż zna On dokładnie najbardziej intymne poruszenia serca ludzkiego (por. w. 14c) i to od pierwszej chwili jego istnienia. Podkreśla to w następnych słowach: „utkałeś mnie w łonie mej matki" (w. 13b)

[127] Por. ks. M. Peter, w. 12.

Wyraża w nich głębokie przekonanie, że powstanie życia i rozwój płodu w łonie matki jest szczególnym dziełem Samego Boga („utkałeś mnie"). I przejęty podziwem dla Bożej wszechmocy dodaje słowa szczerej wdzięczności: „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie" (w. 14a). Wyznania Psalmisty wyrażają w poetyckiej formie postawę wyznawców Starego Testamentu odnoszących się z wielką czcią i podziwem do rozwoju embrionu ludzkiego, uznając w tym świętą tajemnicę: „Ręce Twoje mnie ukształtowały i utworzyły... Skórą i ciałem mnie okryłeś, kośćmi i ścięgnami pospinałeś. Obdarzyłeś mnie życiem i siłą, a troskliwość Twoja strzegła mego ducha.

Ukryłeś to wprawdzie w swym sercu lecz wiem, że było to Twoim zamierzeniem"[128].

Tajemnicze, ukryte dla oczu ludzkich, formowanie się człowieka w łonie matki nie było jednak tajemnicą dla Boga, jak wyznaje Psalmista w w. 14c i w. 15: „I dobrze znasz moją duszę, nie tajna Ci moja istota (hebr. „moje kości"; „kości" jako istotna część struktury człowieka BT), kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi". Mówiąc o powstawaniu człowieka „w głębi ziemi" Psalmista posłużył się tu porównaniem łona matki do „głębi ziemi", gdyż proces ten dokonuje się tak niewidocznie dla oka ludzkiego, jakby działo się to w głębi ziemi.

Naukę o wszechwiedzy Boga rozszerza Psalmista w w. 16 podkreślając Jego wiedzę o przyszłych losach człowieka. Wyznaje bowiem, że „oczy Boga widziały jego czyny" jeszcze przed jego wyjściem z łona matki „i wszystkie są spisane w Bożej księdze". W niej też „określone zostały jego dni" zanim nastały.

Uświadomienie sobie prawdy o wszechwiedzy Boga wyrywa z ust Psalmisty okrzyk podziwu: „Jak nieocenione są dla mnie myśli Twe, Boże" (w. 17a BT). Wyznaje przy tym, że człowiek nie jest w stanie policzyć „wielkości i wielości Bożych myśli" (w. 17b. 18 BT); por. Syr 18, 4. 7: „Nikt nie potrafi opisać Jego czynów, a któż będzie mógł zbadać Jego wspaniałe dzieła?... Kiedy człowiek myśli, że skończył, to nawet nie rozpoczął, a kiedy się zatrzyma, nie wie, co robić dalej?"

[128] Hiob 10, 8a. 11–13, BP[3]; por. Hi 1, 21; Ps 71, 6; 119, 73a; Koh 11, 5; 2 Mch 7, 22; por. ks. M. Peter, s. 449.

IV. Prośba o ukaranie potwarców i modlitwa końcowa.

19 O Boże, obyś zgładził bezbożnego,
niech krwawi mężowie idą precz ode mnie!
20 Oni przeciw Tobie zmawiają się podstępnie,
za nic mają Twoje myśli.
21 Panie, czyż nie mam nienawidzić tych, co nienawidzą Ciebie,
oraz nie brzydzić się tymi, co przeciw Tobie powstają?
22 Nienawidzę ich pełnią nienawiści;
stali się moimi wrogami.
23 Zbadaj mnie, Boże, i poznaj me serce;
doświadcz i poznaj moje troski,
24 i zobacz, czy jestem na drodze nieprawej,
a skieruj mnie na drogę odwieczną!

W końcowych wierszach (w. 19–24) znajdziemy wskazówki, dlaczego Psalmista rozważa prawdę o wszechwiedzy i wszechobecności Boga. Jest on bowiem prześladowany i niesłusznie pomawiany przez „bezbożnego" i ludzi „krwawych" (w. 19), którzy są wrogami Boga (w. 20. 21). Dlatego nienawidzi ich i brzydzi się nimi, jako swoimi wrogami (w. 22). Główny motyw więc jego gniewu jest szlachetny, chociaż nie w duchu doskonałości.

Psalm kończy się prośbą, aby Bóg ujawnił, że nie idzie on „drogą nieprawą" i aby prowadził go „drogą odwieczną" (w. 24 BT).

Ekskurs:

Bóg Psalmistów

„Bóg znajduje się w centrum nauki Psalmistów". Najwięcej mamy u nich też imion – określeń, którymi usiłowali oni przedstawić Boga.

Imiona Boże – wyrażają pojęcia o Jego istocie. Poza imieniem Jahwe, *'El, 'Elohim ('Eloah)*, *'Adonaj*, występują w Psalmach imiona złożone, jak np. *'El'olam* – Bóg wieczny, *'El saddiq* – Bóg sprawiedliwy, *Jahwe Sabaoth (Seba'ot)* – Pan Zastępów.

Bóg prawdziwy jest tylko jeden (Ps 18, 32; 86, 10), jest osobowy, niezależny od świata (transcendentny) (Ps 102, 26–28), jest czystym duchem, nie potrzebuje jedzenia ani napoju (Ps 50, 13), mieszka w światłości, okryty światłem, jak płaszczem (Ps 104, 2), jest wieczny i niezmienny (Ps 104, 2), wszędzie obecny (Ps 139, 7–12). Wiedza Boża jest przedziwna, niepojęta (Ps 139, 6), przenika tajniki serc ludzkich (Ps 7, 10; 44, 22), poznaje na-

przód myśli i czyny człowieka, zanim nastąpią (Ps 139, 1–5). Bóg jest przede wszystkim święty (Ps 71, 22; 78, 41; 89, 19; 99, 5. 9), jest nieskończoną pełnią doskonałości, Pan Bóg przysięga na Swoją świętość, czyli Samego Siebie, jako na Jedynego i Niezawodnego Gwaranta prawdy Swoich obietnic (Ps 89, 36).

Sprawiedliwość i dobroć Boga nie mają granic (Ps 36, 10) i są od siebie nierozłączne (Ps 89, 15; 145, 17). Dobroć Boża jest wieczna, ogarnia wszystkie stworzenia (Ps 119, 64; 138, 8; 145, 8–9). Pan Bóg miłuje ludzi jak ojciec swe dzieci i troszczy się, jak dobry pasterz o swoje owce (Ps 103, 13; 23, 1n) od pierwszej chwili istnienia (Ps 139, 13–16; por. 17, 8; 57, 2; 63, 8; 91, 1n).

Bóg stale kieruje wszystkim i świat cały podlega Mu, i od Niego całkowicie zależy (Ps 147, 15–18; 74, 13–17; 89, 10–14), a moc Boża jakby ciągle na nowo go stwarza (Ps 104, 29–30).

Nauka Psałterza o człowieku

Człowiek (*'adam, ben – 'adam, 'iš*) jest istotą stworzoną przez Boga (Ps 89, 48). Pan Bóg powierzył mu we władanie ziemię, czyniąc go królem widzialnego świata, mało co mniejszym od Aniołów (Ps 8, 6 według LXX; w TH: „od Boga" por. Ps 115, 16). Jest on jednak całkowicie zależny od Boga, Który „spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szukałby Boga" (por. Ps 33, 13n; 53, 3).

Bóg – Stwórca człowieka świadczy dobroć tym, co się „Go boją" i „szukają (w Nim) ucieczki" (por. Ps 31, 20). A jedynie właściwą postawą człowieka wobec Boga jest bojaźń i miłość, czyli pobożność. Jest ona streszczeniem prawdziwej mądrości, rękojmią pokoju ducha, opieki i łaskawości Boga (por. Ps 111, 10; 103, 17n; 116, 15n; 145, 10–20; 147, 11). Dlatego człowiek pobożny miłuje Boga, zaprzyjaźnia się z Nim i w Bogu znajduje szczęście („skarb") na ziemi i w niebie (zob. Ps 18, 1b–2; 73, 25–26; por. Ps 16, 2; 25, 12–14; 34, 9–11). Stąd też jego głównym staraniem jest uznanie władzy Boga, spełnianie Jego woli (Ps 40, 9) i oddawanie Bogu czci (Ps 54, 8; 65, 2; 66, 13n; 116, 12n; 139, 33n). Sprawę zaś Bożą uważa za swoją sprawę, toteż nieprzyjaciele Boga stają się jego nieprzyjaciółmi (Ps 139, 21–22; por. Ps 104, 25).

Człowiek sam z siebie „jest marnością i przemija jak cień" (Ps 37, 6–7; por. 78, 39; 103, 14–16), a życie jego pełne udręki (Ps 39, 5–7; 90, 3–10). Od urodzenia skłonny jest do grzechu (Ps 51, 7), dlatego Pan Bóg kieruje się litością, lecz nie wolno nadużyć Bożego miłosierdzia (Ps 103, 3; 130, 3; 7, 12–14). Przez skruchę i uznanie swej winy można Boga przebłagać (Ps 32, 50).

Po śmierci człowieka dusza zstępuje do krainy umarłych („szeol") w „głębinach ziemi" (Ps 63, 10; 88, 7n).

W szeolu panuje cisza i ciemność, umarli tracą związek z żyjącymi, idą w zapomnienie u ludzi pozostałych na ziemi (Ps 143, 3; 115, 17n). Są oni tam jednak pod władzą Boga (Ps 139, 8). Wprawdzie Księga Psalmów nie podaje dokładnego pojęcia o życiu pozagrobowym ale zaznacza, że istnieje różnica między pośmiertnym losem grzeszników i sprawiedliwych. Sama już śmierć grzeszników nosi na sobie piętno kary: „Chociaż występni plenią się jak zielsko i złoczyńcy jaśnieją przepychem i tak (idą) na wieczną zagładę" (Ps 92, 8; por. Ps 37, 38; 73, 27). Ginąc w grzechach zostaną wymazani „z księgi żyjących" (Ps 69, 28n), a ciemna otchłań będzie miejscem ich pobytu na wieki (Ps 49, 20). Natomiast sprawiedliwy ma nadzieję wyzwolenia „z mocy szeolu" (Ps 49, 16), a Bóg będzie jego „udziałem na wieki" (Ps 73, 26) i przyjmie go „na koniec do chwały" (Ps 73, 24).

Psalmy mesjańskie

I. Istnienie.

Szczególnym zainteresowaniem Tradycji – zarówno żydowskiej, jak i chrześcijańskiej – cieszyły się psalmy lub ich części, w których występuje jakaś postać bardzo blisko związana z Bogiem, obdarzona przez Niego jakby pełnomocnictwem dla pokonania wrogów i zaprowadzenia rządów w królestwie szczęścia i pokoju. Psalm 2 w wierszu 2 nazywa tę osobę „Pomazańcem" – *masziach* (aram. *meszicha*) od *maszach* = pomazać, namaścić (grec. *christos* od *chrio*); ta nazwa dowodzi wielkiej godności tej osoby, gdyż w Izraelu raz tylko namaszczono jedynie pierwszego arcykapłana (Wj 29, 7; Kpł 8, 12), a potem dokonywano tej uroczystej ceremonii (zdaje się, że nie zawsze) na osobach królów – zastępców Jahwe w teo-

kratycznym Jego państwie (1 Sm 16, 3; 1 Krl 1, 34. 39; 2 Krl 11, 12), a czasem także na osobach niektórych proroków (1 Krl 19, 16). Ponieważ przymioty i prerogatywy wspomnianego Pomazańca mimo jego łączności z tronem Dawida, Syjonem, stanowczo przerastają władzę, godność i uprawnienia królów żydowskich, a stawiają go w tajemniczej bliskości Boga, tradycja wnet dopatrzyła się w nim obiecanego Mesjasza, psalmy zaś mówiące o nim określiła mianem mesjańskich.

Dla jasności obrazu zestawimy poniżej w schematycznym ujęciu dowody na istnienie psalmów mesjańskich.

a) Chrystus Pan sam poświadcza, że istnieją psalmy mówiące o Nim jako o Mesjaszu: „Oto jest to, co wam mówiłem przebywając jeszcze z wami: Potrzeba, aby się spełniło wszystko, co jest napisane o mnie w Prawie Mojżeszowym, u Proroków i w Psalmach" (Łk 24, 44). Na innych miejscach Nowego Testamentu odnosi Pan Jezus do siebie niektóre szczegółowe teksty, jak Mt 22, 44 – Ps 110, 1; Mt 21, 16 – Ps 8, 3; J 13, 18 – Ps 41, 10.

b) Apostołowie cytatami z Psałterza udowadniają, że Jezus z Nazaretu jest przyobiecanym i zapowiedzianym Mesjaszem. Zob. np. Dz 4, 25 – Ps 2, 1–2; Dz 13, 33 – Ps 2, 7; Dz 2, 25–28 i 13, 35 – Ps 16, 8–11; Dz 2, 35n – Ps 110, 1.

c) Tradycja Ojców o istnieniu psalmów mesjańskich, poparta świadectwem Nowego Testamentu, została przyjęta przez Kościół i stała się częścią składową jego nauczania. Nie wydano jednakże orzeczeń, wymieniających numerycznie te psalmy, które należy uważać za mesjańskie. Dekret Komisji Biblijnej z dnia 1 maja 1910 roku ma jedynie charakter ogólnego pouczenia. Oto jego brzmienie: „Czy na podstawie świadectwa licznych tekstów Ksiąg świętych Nowego Testamentu i jednomyślności Ojców, a także świadectwa pisarzy żydowskich, trzeba przyjąć istnienie wielu psalmów proroczych i mesjańskich, które przepowiedziały przyjście, królestwo, kapłaństwo, mękę, śmierć i zmartwychwstanie przyszłego Odkupiciela? Czy zatem należy odrzucić zupełnie opinię tych, którzy obalając proroczy i mesjański charakter psalmów, mówiących o Chrystusie, zacieśniają je tylko do zapowiedzi przyszłych losów narodu wybranego? Odpowiedź – twierdząca w odniesieniu do obu części pytania.

d) Tradycję Synagogi reprezentują w średniowieczu głównie Salomon Jarchi (+1105) i Dawid Kimchi (+1235). Za mesjańskie uważali Żydzi przede wszystkim psalmy: 2; 45; 72 i 110.

e) Analiza treści psalmów uprawnia do twierdzenia, że niektóre z nich mogą się odnosić jedynie do Mesjasza, gdyż zawarte tam przymioty i cechy działalności nie odpowiadają w pełni żadnemu innemu człowiekowi.

Trzeba tu jednak koniecznie zaznaczyć, że nam, żyjącym pełnią prawdy chrześcijańskiej, jest dziś znacznie łatwiej zrozumieć zawartość ideową psalmów, niźli było to możliwe dla starożytnych Izraelitów. Ani bowiem Stary Testament jako całość, ani Psałterz jako jego część nie stanowi jakiejś ciągłej nieprzerwanej ewolucji pojęć religijno-moralnych (aż do ich pełni w Nowym Testamencie). Raczej posiadamy tu pewne linie rozwoju, nieraz już punkty końcowe, nadające się do porównań, nie zawsze jednak do ścisłych dowodów teologicznych. Nie dziwi więc, że tradycja żydowska nie dostrzegła w niejednym tekście jego zawartości mesjańskiej lub że dostrzegając ją nie wyczerpała całej jej głębi (np. nie doszło do zrozumienia Bóstwa Mesjasza na podstawie Ps 2 i 110).

Rodzaje psalmów mesjańskich

Jak już zaznaczono nie zawsze jest rzeczą łatwą rozstrzygnąć, czy jakiś psalm zawiera idee mesjańskie czy też nie. Wprawdzie Nowy Testament przychodzi tutaj częściowo z pomocą, ale nie trzeba zapominać, że Apostołowie (głównie św. Paweł) i ich uczniowie znali już zwyczaj dostosowywania tekstów Starego Testamentu do osób i zdarzeń w nowej ekonomii Zbawienia, często więc ich argumentacja nie dowodzi bynajmniej charakteru mesjańskiego wspomnianego przez nich tekstu. Nie dziwi więc, że w egzegezie Kościoła przyjęło się stopniowanie – że się tak wyrazimy – „mesjańskości" psalmów i tylko trzecia, najmniej liczna ich grupa (zob. poniżej), uchodzi za pewną i zdatną do dowodzenia dogmatycznego.

a) Psalmy mesjańskie w szerszym znaczeniu. Zasadą kwalifikacji jest tutaj wnioskowanie *„a minori ad maius"*: co orzeka psalmista o jakimś człowieku sprawiedliwym, to tym bardziej można i należy odnieść do Mesjasza. Przykładów takiego postępowania dostarcza nam Nowy Testament: Hbr 2, 5–8 – Ps 8, 5n; Mt 21, 26 – Ps 8, 3; Mt 21, 42; 1 P 2, 6n – Ps 11, 22n.

Jest rzeczą jasną, że grupa ta nie stanowi właściwie psalmów mesjańskich.

b) Psalmy typicznie mesjańskie. Dotyczą i jakiejś osoby z historii Izraela i Mesjasza. Ich istnienie stwierdzamy głównie na podstawie wypowiedzi Nowego Testamentu, np. J 13, 18 – Ps 41, 10; J 15, 25 – Ps 35, 19 i 69, 5; Dz 1, 20 – Ps 69, 26 i 107, 8; Hbr 10, 5–10 – Ps 40, 7–9.

Nie ma jednak zgody wśród uczonych co do ustalenia liczby psalmów tej grupy. Najczęściej jednak zalicza się do niej psalmy: 40; 41; 47; 69; 87; 93; 96–99; 132.

c) Psalmy mesjańskie w znaczeniu dosłownym. Zawierają one zarówno zapowiedź niektórych przymiotów Mesjasza i cech Jego działalności, jak i charakterystykę Jego królestwa.

Ps 89 – Obietnica królestwa;
Ps 45 – intronizacja i łączność z narodem wybranym;
Ps 72 – powszechne królestwo pokoju;
Ps 2 i 110 – odwieczne pochodzenie króla i zwycięska walka z wrogami; kapłaństwo (110, 4);
Ps 22 – męka Mesjasza;
Ps 16 – Zmartwychwstanie.[129]

[129] Por. ks. M. Peter, *Wykład*, s. 494–499.

Wybrane Wprowadzenia do Ksiąg Dydaktycznych

Ks. Wł. Borowski, CRL, *Psalmy*, Kraków 1983.

Ks. Cz. Jakubiec, *Księgi Dydaktyczne* [w:] Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu, Warszawa 1954, s. 124–166.

Ks. St. Łach, *Księgá Psalmów* [w:] Wstęp do Starego Testamentu, Poznań 1973, s. 549–630.

Ks. St. Łach, *Księga Psalmów,* PŚST, KUL, Poznań 1990.

Cz. Miłosz, *Księga Mądrości*, Editions du dialogue, Paris 1979.

Cz. Miłosz, *Księga Psalmów*, Editions du dialogue, Paris 1979.

Ks. M. Peter, *Wykład Pisma Św.,* Poznań 1970, s. 359–586.

Ks. St. Potocki, *Księgi Mądrościowe Starego Testamentu* [w:] Wstęp do Starego Testamentu, Poznań 1973, s. 631–751; 1990, s. 384–489.

Ks. St. Potocki, *Rady Mądrości*, RW. KUL Lublin 1993.

Ks. L. Stachowiak, *Księga Psalmów* [w:] Wstęp do Starego Testamentu, Poznań 1990, s. 348–382.

Ks.ks. A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, *Pieśni Izraela*, ATK, Warszawa 1988.

A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii: Mądrość i Hiob, czyli Bóg oskarżony*, s. 229–256; *Modlitwa wieków (Psalmy)*, s. 280–307; *Szir – Haszirim – "najświętsza z Ksiąg świętych"*, s. 269–279, PWN, Warszawa 1994.

Ks. St. Wójcik, CSRR, *Księga Psalmów*, Warszawa 1983.

Ks. J. Synowiec, *Mędrcy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1990.

T. Żychiewicz, *Hohelet, Hiob, Syracydes*, Kraków 1979.